الجزء الأول
طبعة ثانية
منقحة ومعدلة





364
يناير
2009

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

حكمة الغرب

عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي

تأليف: برتراند رسل
ترجمة: د. فؤاد زكريا

عالم المعرفة

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 - 1990

364

الجزء الأول

طبعة ثانية

منقحة ومعدلة

حكمة الغرب

عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي

تأليف: برتراند رسل

ترجمة: د. فؤاد زكريا



يونيو 2009

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	15 د.ك
للمؤسسات	25 د.ك

دول الخليج

للأفراد	17 د.ك
للمؤسسات	30 د.ك

الدول العربية

للأفراد	25 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	50 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	50 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	100 دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام
للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص.ب: 28613 ـ الصفاة ـ الرمز البريدي13147
دولة الكويت
تليفون : ٢٢٤٣١٧٠٤ (٩٦٥)
فاكس : ٢٢٤٣١٢٢٩ (٩٦٥)
الموقع على الإنترنت:
www.kuwaitculture.org.kw

ISBN 978 - 99906 - 0 - 274 - 6

العنوان الأصلي للكتاب

Wisdom of the West

A Historical Survey of Western Philosophy in its Social and Political Setting

by
Bertrand Russell

First Published by Macdonald, London 1959.

طُبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

جمادى الآخرة ١٤٣٠ هـ - يونيو ٢٠٠٩

المواد المنشورة في هذه السلسلة تعبر عن رأي كاتبها
ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس

المحتوى

white

رسالة إلى القارئ

لعل من دواعي سعادة القائمين على سلسلة «عالم المعرفة»، تلك الرسائل التي ترد إلينا من جميع أنحاء عالمنا العربي، يطلب فيها القراء الكرام مزيدا من النسخ من أعداد أصدرتها السلسلة منذ سنوات طويلة من عمرها الذي يربو على إحدى وثلاثين سنة.

ونود القول إنه على الرغم من صعوبة تحقيق رغبات جميع القراء بشأن إعادة طبع كل الكتب المطلوبة وهي كثيرة، فإننا أيضا لا نستطيع أن نغض النظر عن ضرورة تنفيذ بعض من هذه الرغبات الكريمة، مستذكرين أنه سبق للسلسلة أن أعادت طبع عدد من العناوين الأولى والمتأخرة، وذلك استجابة لهذا «الإلحاح النبيل» من قرائنا، حيث اتخذت هيئة تحرير «عالم المعرفة» خطوة «وسط» تتمثل في إعادة طبع بعض من كُتبنا السابقة التي تستقطب أكبر عدد من رسائل القراء، كما أننا نرى فيها حلقات شديدة التميز في جهود السلسلة، ونأمل أن نحقق هذا الأمر كلما سنحت الفرصة، وليس بصورة دورية.

ولكن على الرغم من تقديرنا لكل العناوين التي صدرت على مدار عمر «عالم المعرفة»، فإن ثمة عنوانا بعينه يلح علينا اليوم، ألا وهو «حكمة الغرب»، تأليف برتراند رسل وترجمة د. فؤاد زكريا. وهو الكتاب الذي أصدرناه سنة ١٩٨٣، أي قبل نحو ربع قرن. والحق أن هذا الكتاب، بما يحتويه من مضمون عميق وتحليل رصين وأسلوب بليغ واضح، هو أهل لهذا الإجماع، كما هو أهل لأن نبدأ به خطتنا «غير الدورية» لإعادة طبع بعض كتب السلسلة.

فالكتاب أولا يتحدث عن تاريخ الفلسفة الغربية منذ ما قبل سقراط وحتى القرن العشرين، ومن ثم فإن مضمونه الشامل يمثل نقطة الجذب الأولى في الاختيار، وهو ما يجسده الطلب المتزايد عليه من القراء، ولاسيما المتخصصون في الفلسفة. كما أن هذا الكتاب من تأليف رجل يوصف بأنه شيخ الفلاسفة في القرن العشرين، وهو برتراند رسل، وحين يكون المؤرخ فيلسوفا بحجم رسل، وليس مجرد باحث مجتهد، فإن المحصلة تكون غاية

في العمق والتشويق معا، خصوصا أن الرجل عاش عمرا طويلا يقرب من قرن كامل، حافل بالتقلبات الفكرية والتحولات السياسية الكبرى على مستوى العالم. يضاف إلى ذلك أن رسل، الذي لاتزال كتبه تعاد طباعتها في العالم الغربي حتى الآن، لم يكن فيلسوفا من أولئك الذين يقضون حياتهم متأملين في عزلة باردة في قمة برجهم العاجي، بل كان فيلسوفا يحمل موقفا اجتماعيا عظيما مساندا للسلام العالمي، وقد ظل يدافع عن موقفه هذا ويضحي من أجله طوال حياته.

وإلى جانب هذا كله يحمل الكتاب ميزة أخرى تتمثل في أن مترجمه هو الدكتور فؤاد زكريا، المفكر المرموق الغني عن التعريف، وهو فيلسوف عرفته الأوساط العربية مدافعا عن مستقبل أمتنا، ومناديا بتأسيس نهضتها الجديدة على قاعدة راسخة من العلم والتفكير العقلاني، اختيارا وحيدا للحاق بركب التقدم والمساهمة في حضارة عالمنا. ولا يفوتنا هنا أن ننتهز مناسبة إعادة نشر هذا الكتاب لنعرب عن تقديرنا لهذا الرجل الكبير الذي ظل مستشارا للسلسلة منذ كانت مجرد فكرة في عقول مؤسسيها، وحتى الآن، ونثمن جهوده العظيمة التي لا تخطئها العين، والتي يعرفها حقا قراء «عالم المعرفة» ومتابعوها، كما نشكر له بعرفان كبير ما أثرى به حياتنا الفكرية من علم واسع وثقافة عميقة وتواضع لا نعهده إلا لدى العلماء.

إن ثقة القارئ العربي بهذه السلسلة التي يبلغ عدد النسخ المطبوع من بعض أعدادها نحو ٩٠ ألف نسخة نفدت كلها، بينما الطبعة الأولى طبع منها ٤٣ ألف نسخة، والتي تتراوح نسبة توزيعها بالمتوسط بين ٨٥ و٩٠ في المائة، وكل عنوان لا يمكث بالمكتبات ونقاط البيع أكثر من ٣٠ يوما... هذه الثقة والإنجاز غير المسبوقين في عالم النشر العربي يُحمِّلانا بالمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وهيئة تحرير السلسلة أعباء مضاعفة للرقي بها والحفاظ على الأمانة واحترام ثقة القارئ.

وتعاهدكم هيئة التحرير - قراءنا الكرام - على أن تكون عند حسن ظنكم، وأن تستمر سلسلة عالم المعرفة منبرا للتنوير ومعبرا للآفاق الثقافية الرحبة.

مشرف السلسلة

الأمين العام

تصدير

«حين يشهد هذه التحولات الضخمة فيلسوف ناقد حاد الذكاء... فلا بد أن تكون النتيجة تجربة شديدة الخصوبة لا تكاد تتكرر في تاريخ الفكر الإنساني»

المترجم

الكاتب والكتاب

ليس الفيلسوف أفضل من يكتب عن تاريخ الفلسفة، مثلما أن الفنان ليس خير من يحكم على فن الآخرين. فللفيلسوف موقفه الخاص الذي تتلون به أحكامه على الفلسفات الأخرى، وهو في أغلب الأحيان لا ينظر إلى التاريخ السابق للفلسفة إلا على أنه مجموعة من علامات الطريق التي تشير إلى فكره هو، أو التي تتلاقى كلها في نقطة واحدة، هي ما يدور في رأسه من أفكار. هذا ما فعله أرسطو مع الفلاسفة السابقين، وهو أيضا ما رآه الفيلسوف الألماني الكبير «كانت» في المذاهب التي سبقته، كما أنه تَمَثَّل بأكثر الصور وضوحا وصراحة في ذلك العرض الطويل الذي قدمه هيجل، فيلسوف المثالية الأكبر، لتاريخ الفلسفة، فضلا عن عشرات الأمثلة لدى فلاسفة آخرين لهم أهميتهم، وإن لم تكن لهم تلك المكانة العليا التي كانت لهؤلاء الثلاثة.

ومع ذلك فإن كتابة الفيلسوف عن تاريخ الفلسفة تجربة فكرية شائقة، تحتشد باللمحات الذكية والملاحظات المتعمقة والقدرة على كشف الروابط والعلاقات التي يعجز عن إدراكها الذهن العادي. وعلى هذا النحو يبدو لنا بالفعل هذا الكتاب الذي نقدمه هاهنا مترجما إلى العربية، والذي ألفّه شيخ الفلاسفة المعاصرين، برتراند رسل. فهو رؤية شاملة للفلسفة الغربية منذ بداياتها الأولى في العصر اليوناني حتى النصف الثاني من القرن العشرين. وهو يزيد كثيرا على أن يكون عرضا منهجيا للأفكار، لأنه يحرص على وضع الأفكار في سياقها التاريخي والاجتماعي، وقد بلغ حرصه هذا حدا جعل رسل يعبرعن هذا المعنى بوصفه عنوانا فرعيا للكتاب بأكمله، ولقد كان هذا الحرص على الربط بين الفكر الفلسفي والإطار الذي ظهر فيه هو الذي يميز هذا الكتاب عن كتاب رسل المشهور في الموضوع نفسه، والذي كان قد ألفه قبل الكتاب الحالي، وأعني به «تاريخ الفلسفة الغربية»، إذ كان الكتاب الأخير، الذي تبلور خلال محاضرات ألقاها رسل في مؤسسة بارنز Barnes في فيلادلفيا بالولايات المتحدة فيما بين العامين ١٩٤١ و١٩٤٣، معنيا بالتاريخ الفلسفي البحت، أكثر مما كان مهتما بتقديم السياق العيني الذي تظهر فيه الأفكار الفلسفية.

* * *

وفي اعتقادي أن أهم ما تتميز به شخصية مؤلف هذا الكتاب هو أنه قد يكون الفيلسوف الوحيد الذي عاش قرنا كاملا أوكاد (١٨٧٢ - ١٩٧٠). هذه الحقيقة الرقمية البسيطة يمكن أن تفسر لنا الكثير عن برتراند رسل، وعن تقلباته وتحولاته التي وصلت في رأي البعض إلى حد العشوائية والمزاجية، مع أنها كانت في واقع الأمر نتيجة طبيعية لتلك الحياة النادرة في طولها. ذلك لأن الإنسان الذي يعيش قرنا كاملا في فترة حاسمة من فترات التاريخ البشري، ويظل فيه محتفظا بوعيه وحدة ذهنه وروحه النقدية كاملة، لا بد أن تكون تجربته في فكره وحياته أخصب وأشد تلونا وتنوعا بكثير مما يستطيع الذهن العادي

استيعابه. لقد بدأ رسل حياته في النصف الثاني من العصر الفكتوري الإنجليزي. في وقت كانت فيه الإمبراطورية البريطانية في أوج مجدها وطموحها، وكانت سيدة العالم بكل ما تحمله الكلمة من معنى، وانتهت حياته في وقت كانت فيه صورة العالم قد تغيرت تغيرا حاسما، وانقسم إلى معسكرين أيديولوجيين تحتل إنجلترا مكانة غير رئيسية في واحد منهما. وحين بدأت حياة رسل كان الناس لايزالون يستخدمون الخيول في اتصالاتهم، وفي حروبهم، وحين انتهت كان العالم قد دخل عصر الذرة والعقول الإلكترونية، وقبل عام من وفاته كان الإنسان قد وصل إلى القمر. وحين يشهد هذه التحولات الضخمة فيلسوف ناقد حاد الذكاء، ظل محتفظا بيقظته الذهنية وحماسته العملية حتى اللحظة الأخيرة من حياته، فلا بد أن تكون النتيجة تجربة شديدة الخصوبة لا تكاد تتكرر في تاريخ الفكر الإنساني.

وعلى هذا النحو نستطيع أن نفسر تلك التقلبات الهائلة التي طرأت على حياة رسل وأفكاره، فقد كان كل شيء في حياته الأولى يؤهله لأن يكون سياسيا مرموقا يتولى مناصب تنفيذية مهمة في بلاده: إذ كان ينتمي إلى واحدة من أعرق الأسر البريطانية يحمل الكبار فيها لقب «إيرل»، وكان جده رئيسا لوزراء إنجلترا في الثلث الأول من القرن، كما كان يقصد بيته عدد كبير من المشاهير، على رأسهم جون استورت مل، الذي كان صديقا حميما لوالديه. ولكن ربما كان الشيء الوحيد الذي تأثر به رسل من بيئته المنزلية، إلى جانب إعجابه العقلي بميل، هو تلك النزعة التحررية الجريئة، التي تكاد تقترب من الفوضوية، والتي كان يتصف بها أبوه. وقد تلقى رسل تعليما خاصا راقيا، ثم التحق بكلية ترينيتي في جامعة كيمبردج، وأحرز فيها تفوقا ملحوظا في الرياضيات وفي العلوم الإنسانية. وكان أول كتاب له، بعد أن عمل فترة في السلك الديبلوماسي في ألمانيا، عن «الحزب الديموقراطي الاجتماعي في ألمانيا» (العام ١٨٩٦). ومنذ ذلك الوقت المبكر اطلع رسل على

الأعـــمـــال الـرائـدة في المنطق الرمـــزي عنـد العـــالم الإيطالي «بيـانو Peano» والعـالم الألماني «فـريجـه Frege»، ثم ألف وهـو في الثامنة والعشـرين (العـام ١٩٠٠) كتـابا عن ليـبنتس يعد من أهم ما كتب عن هذا الفيلسوف.

وقد بدأت حيـاة رسل الفلسـفيـة بفـتـرة كان فيـها مـتـأثـرا بالمذهب المثالي، الذي كان مـزدهرا في إنجلترا بفضل أعمال الفيلسوفين برادلي ومـاكتـجـارت، ولكن هذه الفـتـرة لم تطل، وسـرعـان مـا تخلى رسل عن المثالـيـة، وعـادت الفـلسـفـة الإنجليـزية كلهـا معـه إلى الـتـراث التـجـريبي المميـز لهـا، وكـان أهم عـوامل تحـوله هو تأثـره باتجـاه ج. أ. مـور، أبي الواقعية الإنجليزية وعدو المثالية اللدود.

وكانت أهم المراحل الفلسفية في حياة رسل هي الفترة الواقعة بين بداية القـرن العشـرين والعـام ١٩١٦، التـي كـان اهتـمـامـه الأكبـر فيـهـا منصبـا على بحث الأسس المنطقـيـة للرياضـيـات، وإلى هـذه الفـتـرة ينتمي كتابه الأكبـر، الذي اشتـرك فيـه مع «وايتهد A.N.Whitehead»، وهو كـتـاب «المبـادئ الرياضـيـة Principia mathematica» (١٩١٠ - ١٩١٣). وبفضل هذا الكتاب أصبح رسل واحدا من أبرز الشـخصيات الفلسـفـيـة في الـقـرن العـشـرين، بل لقـد وصـفـه البـعض بـأنه أهم المناطقة منذ أرسطو.

وفي هذه الفـتـرة نمت صـداقـة قـوية بينه وبين لودفيـج فـتـغنشـتين L.Wittgenstein الذي كان في البـداية تلميـذا لرسل، ثم أصبح زميـلا وصـديقـا له، بل إن رسل قـد اعـتـرف في المقـدمـة التـي كـتـبـهـا لمؤلف فتغنشتين: «دراسـة منطقية فلسفية» بأن هذا الأخيـر، رغم كونه تلميذه، قد أفاده وأثر في تفكيره بقوة. ولما كـان فتغنشـتين واحدا من أهم رواد الفلسـفـة التحليلية، ومؤسـسـا للوضـعيـة المنطقيـة، فإن من السـهل أن يدرك المرء التأثيـر القوي الذي مـارسه رسل في هذه الاتجاهات المميزة لفلسفة القرن العشرين في العالم الأنجلوسكسوني، وفي بعض المدارس الألمانية والبولندية والإيطالية.

على أن نشوب الحرب العالمية الأولى قد حول اتجاه رسل بقوة إلى التفكير في المشكلات السياسية والاجتماعية للإنسان، إذ كانت هذه الحرب، بما جلبته من دمار إنساني ومادي شامل، وبما أثبتته من نزوع إلى الهدم متأصل في النفس البشرية، صدمة أليمة له، قللت من رغبته في متابعة المسائل الأكاديمية التجريدية في الوقت الذي كان يرى فيه ملايين البشر يساقون إلى المجزرة. وهكذا وقف رسل يدافع بقوة عن السلام، ويهاجم الحرب في وقت كانت فيه بلاده متورطة في تلك الحرب بكل ما تملك من طاقات. وهكذا حوكم رسل على نزعته السلامية، وحكم عليه بالسجن ستة أشهر في العام ١٩١٨.

وتوزعت اهتمامات رسل بعد الحرب الأولى بين المشاكل الفلسفية ذات الطابع الأعم، وخصوصا مشكلة المعرفة، وبين المسائل الاجتماعية والأخلاقية والتربوية، وقد أبدى في هذا المجال الأخير آراء غير مألوفة أثارت عليه غضب كثيرين من ذوي الميول المحافظة. ولكنه من جهة أخرى أعلن عداءه للبلشفية إثر زيارة قام بها للاتحاد السوفييتي بعد سنوات قليلة من ثورته الشيوعية، وقابل خلالها لينين وتروتسكي وجوركي، وعاد ليعيب على النظام الجديد شموليته وتسلطه، أما في ميدان التربية فقد تبنى رسل اتجاهات تحررية جديدة، حاول تطبيقها عمليا، فأنشأ لهذا الغرض مدرسة حرة في العام ١٩٢٧، بمساعدة زوجته (الثانية)، ثم أغلقت المدرسة بعد بضع سنوات عندما انفصل عن زوجته بالطلاق.

وفي العام ١٩٣٨ انتقل رسل إلى الولايات المتحدة حيث عمل بتدريس الفلسفة في عدة جامعات في وسط أمريكا وغربها، وعندما انتقل إلى التدريس في نيويورك هبت ضده عاصفة عاتية أثارتها آراؤه الاجتماعية والأخلاقية غير المألوفة، وشاركت فيها الصحافة والأجهزة السياسية والكنيسة، ولكنه كسب في النهاية حكما قضائيا ضد المعترضين عليه.

ولقد كان موقف رسل من الحرب العالمية الثانية مضادا لموقفه من الحرب الأولى: فقد كان يرى أن هذه حرب تستحق التضحية لأنها موجهة ضد قوى شريرة لا إنسانية. غير أنه أعرب بعد الحرب مباشرة عن رأي لا يتماشى مع الاتجاهات التي ظل يدافع عنها طوال حياته. إذ ألح على الولايات المتحدة، خلال الفترة التي كانت فيها محتكرة للسلاح الذري، أن تستخدم القنبلة الذرية ضد الاتحاد السوفييتي.

ولكن رسل سرعان ما تراجع، بعد العام ١٩٤٩، عن آرائه المتطرفة هذه، وأصبح منذ ذلك الحين من دعاة نزع السلاح النووي في العالم كله. وازداد اقتناعا بالموقف الجديد حتى أصبح يشتهر عالميا بالدور الإيجابي الذي يمارسه من أجل ضمان عالم متحرر من سباق التسلح الجنوني. وعندما نشبت حرب فيتنام، لم يتردد رسل، حتى بعد أن تجاوز عمره التسعين، في أن يسير في تظاهرات، ويعقد اجتماعات شعبية حاشدة، ويؤلف لجانا عالمية للتفاهم بين الشرق والغرب، ويقيم محكمة للضمير العالمي، تحاكم مجرمي الحروب في كل مكان، ومازالت موجودة إلى يومنا هذا تحمل اسم مؤسسها العظيم، ولا أدل على إيجابيته الهائلة من أنه دخل السجن في العام ١٩٦١، وهو في التاسعة والثمانين، لمدة أسبوع بسبب نشاطه في محاربة التسلح النووي. وبموت رسل في العام ١٩٧٠ انتهى عهد أحد النماذج النادرة في تاريخ الفلسفة، وطويت صفحة قرن كامل من الكفاح الفكري والعملي الذي لا يمل.

ماذا تبقى لنا أن نقوله عن هذا الفيلسوف الكبير؟ لقد كان نمطا فريدا في ذاته: نشأ أرستقراطيا، ولكنه عمل الكثير من أجل الجماهير. وبدأ أكاديميا ولكنه اندمج في نشاط عملي لا يجاريه فيه كبار الساسة المحترفين، وحارب أقوى المؤسسات القائمة في عصره، ولكنه فرض نفسه على ثقافة عصره إلى الحد الذي منح فيه جائزة نوبل للآداب في العام ١٩٥٠، وهي الحالة الأولى التي تمنح فيها هذه الجائزة لفيلسوف (باستثناء

كامي Camus الذي كان أديبا بقدر ما كان فيلسوفا)، وتربى تربية محافظة ولكنه تزوج أربع مرات، واستفز مشاعر الناس بآرائه في الحب والزواج، وكتب أعظم المؤلفات المنطقية والرياضية وأشدها صعوبة وجفافا في العصر الحديث، ولكنه كان يؤلف بكل اليسر والسلاسة والأسلوب المرح والجذاب في المسائل الاجتماعية والتربوية والسياسية والأخلاقية.

لقد كان أفلاطون، أعظم الفلاسفة أجمعين، هو الذي بدأ أسطورة فيلسوف البرج العاجي، حين سخر من ذلك الفيلسوف الذي يسير في الطريق محلقا بعينيه في السماء، فيسقط في أول حفرة تصادفه على الأرض. ولو تأمل المرء في نظرة واحدة شاملة حياة رسل الخصبة وكتاباته الشديدة التنوع، لبدت له، من بدايتها إلى نهايتها، محاولة جبارة لتفنيد هذه الأسطورة.

بقيت لنا كلمة عن الكتاب الذي نقدم هاهنا ترجمته، ففي الطبعة الإنجليزية لهذا الكتاب بذلت محاولة لتقديم عدد كبير من الصور والأشكال التي اختارها أحد زملاء رسل من أجل تقديم إيضاح ملموس لأفكاره الفلسفية. ولم يكن رسل ذاته على ثقة من أن هذه المحاولة ستنجح، ولذا أشار إليها في المقدمة على أنها تجربة أولى وحسب، وفي رأيي الخاص، الذي يرتكز على سنوات طويلة من الخبرة في تعليم الفلسفة، أن هذه المحاولة لا تستحق الجهد الذي بذل من أجلها، وأن الكتاب قادر على توصيل أفكاره من دون الاستعانة بمثل هذه الرسوم الملموسة، ومن هنا آثرت الاستغناء عن الجانب الأكبر منها، وحذف السطور التي أشارت إليها في مقدمة المؤلف.

ولا بد أن يضع القارئ في ذهنه أن الكتاب يحمل عنوان «حكمة الغرب»، أي أنه يتحدث عن الفلسفة أو الحكمة كما ظهرت في الحضارة الغربية. وهذه الحقيقة تفسر بعض السمات التي تميز هذا الكتاب، والتي قد يعترض عليها كثيرون، ومنهم كاتب هذه السطور.

ذلك لأن رسل يمجد الحضارة اليونانية تمجيدا مفرطا، ويرجع ظهور الفلسفة والرياضيات ومنهج الفكر المنطقي الاستدلالي إلى عبقرية الشعب اليوناني وحده. ولا شك في أن المقام لا يتسع هنا لمناقشة تلك المشكلة المتشابكة، مشكلة العلاقة بين الحضارة اليونانية والحضارات الشرقية السابقة لها. ولكن رسل يميل إلى الإقلال من أهمية ما تعلمه اليونانيون من الشعوب السابقة، على الرغم من أن كثيرا من الأبحاث الحديثة، المبنية على آخر ما وصل إليه علم الآثار والتاريخ القديم، تؤكد على نحو متزايد ضخامة الدين الذي كان يدين به اليونانيون للحضارات القديمة، مع عدم الإقلال بطبيعة الحال من عظمة الإنجاز اليوناني، وخصوصا في الميدان النظري.

ومن ناحية أخرى فإن موضوع الكتاب نفسه قد فرض على المؤلف ألا يعرض بأي قدر من التوسع للفكر العربي الإسلامي، فاكتفى بإشارات موجزة تخدم أغراضه في التركيز على «حكمة الغرب»، ولكن مما يحمد له أن هذه الإشارات جاءت منصفة لهذا الفكر ومقدرة للدور الذي قامت به الحضارة الإسلامية إلى حد بعيد. وربما لمس القارئ من آن لآخر قدرا من التعاطف مع الجماعات اليهودية، ولكن هذا شيء لا مفر منه في الجيل الذي ينتمي إليه رسل، والذي عانى من ويلات النازية، فكان رد الفعل الطبيعي لديه هو أن يتعاطف مع أعدائها، وعلى أي حال فإن المرء حين يقرأ ملاحظاته القليلة في هذا الصدد، بتعمق، يحس بأن المسألة ليست في الواقع تعاطفا مع اليهودية بقدر ما هي انتقاد لذلك الأسلوب الذي تكرر مرارا في تاريخ الغرب، وهو اضطهاد الأقليات الدينية بوصفه وسيلة للتنفيس عن عُقَد الحكام أو لإلهاء الشعوب.

وربما لاحظ المرء في بعض مواضع الكتاب اهتماما زائدا بالجوانب المنطقية والرياضية في الفلسفة، ولكن تعليل ذلك أمر ميسور إذا تذكرنا أن علاقة رسل الرئيسية بالفلسفة جاءت من جانب المنطق والرياضيات، وعلى أي حال فإن هذا الاهتمام يؤدي إلى بعض الأحكام

التي قد لا يوافقه عليها بعض مؤرخي الفلسفة، مثل تمجيده المفرط لأفلاطون وإقلاله من قيمة أرسطو. ذلك لأن رسل يبدي في هذا الكتاب انبهارا بالجوانب الرياضية في فكر أفلاطون، على حين أن أرسطو لم يكن يهتم أصلا بالرياضيات. وربما كان في هذا مثل ملموس لما قلته من قبل عن طريقة الفيلسوف في كتابة تاريخ الفلسفة، وكيف أن موقفه الخاص يتحكم أحيانا في رؤيته للفكر الفلسفي السابق. وعلى أي حال يبدو لي أن حكمه هذا يتناقض مع ما قاله في دراسته المشهورة «التصوف والمنطق»، وهي أول دراسة في الكتاب الذي يحمل هذا الاسم، حين صنف الفلاسفة إلى أصحاب ميول صوفية وأصحاب اتجاهات منطقية، وأدرج أفلاطون ضمن الفئة الأولى وأرسطو ضمن الفئة الثانية. ولكن يبدو أن رسل قد اكتشف دلالات أعمق للتفكير الرياضي في محاورات أفلاطون في الفترة التي ألف فيها كتابه هذا، والتي يفصلها عن كتاب «التصوف والمنطق» عدد كبير من السنين.

كذلك قد يختلف كثير من مؤرخي الفلسفة مع رسل في رأيه القائل إن سقراط كان صاحب نظرية المثل أو الصور، وأن محاورات أفلاطون التي كان سقراط هو المتحدث الرئيسي فيها كانت تعبر عن أفكار سقراط بالفعل، وأن أفلاطون لم يهتد إلى نفسه ويعبر عن فكره بطريقة مستقلة إلا في المحاورات الأخيرة التي لا تحتل فيها شخصية سقراط مكانة رئيسية، أو لا تظهر فيها على الإطلاق، فهذا رأي لم يدافع عنه إلا قلة من مؤرخي الفلسفة، على رأسهم «جون برون بيرنت J.Burnet» الذي يبدو أن رسل كان متأثرا به في هذه المسألة إلى حد بعيد.

تلك بعض النقاط الخلافية في هذا الكتاب، الذي كان مؤلفه ذاته من أكبر الشخصيات الخلافية في هذا القرن (العشرين)، ولكن يظل من الصحيح مع ذلك أن كتاب رسل هذا عن تاريخ الفلسفة، بكل ما يتضمنه من لمحات ذكية وأحكام عميقة ودعابات لاذعة، هو نتاج فكري

ناضج يعبر عن آخر مراحل تفكير رسل في هذا الموضوع (طبع الكتاب لأول مرة في العام ١٩٥٩، حين كان رسل في السابعة والثمانين). وإذا كان الجزء الأول يقدم عرضا للفكر اليوناني وفكر العصور الوسطى الغربية في سياقهما الحضاري والاجتماعي، فإن الجزء الثاني، الذي نأمل أن تظهر ترجمته في هذه السلسلة قريبا، يكمل الصورة بعرض لأهم ملامح الفلسفات الغربية الحديثة والمعاصرة، وبذلك يكتسب القارئ العربي رؤية ناضجة شاملة لأهم معالم تلك المغامرات الفكرية المشوقة التي امتدت عبر خمسة وعشرين قرنا.

الكويت - سبتمبر ١٩٨٢

أ. د. فؤاد زكريا



تقديم

قال الشاعر الإسكندري كاليماخوس Callimachus: «إن الكتاب الكبير شر كبير!» وإني لأميل، بوجه عام، إلى مشاركته في هذا الرأي. وعلى ذلك إذا كنت أجازف بتقديم هذا الكتاب إلى القارئ، فذلك لأن هذا الكتاب، من حيث الشر، أهون من غيره. ومع ذلك فإن كتابي هذا يستدعي تفسيرا خاصا. ذلك لأني كنت منذ وقت ما قد ألفت كتابا في هذا الموضوع نفسه. غير أن «حكمة الغرب» كتاب جديد كل الجدة، وإن كان من المحال بالطبع أن يكون قد ظهر لو لم يسبقه كتابي «تاريخ الفلسفة الغربية».

إن ما أحاوله هاهنا إنما هو إلقاء نظرة شاملة على الفلسفة الغربية منذ طاليس حتى فتغنشتين، مع بعض الإشارات إلى الظروف التاريخية التي حدثت فيها وقائع هذه القصة. أما عن ظهور كتاب آخر في تاريخ الفلسفة، يضاف إلى كل الكتب السابقة، فمن الممكن تبريره بعاملين، فمن الملاحظ أولا أن قلة من الكتب هي التي

«... أن الاتجاه الراهن إلى الإغراق المتزايد في التخصص يؤدي بالناس إلى أن ينسوا ما يدينون به عقليا لأسلافهم»

برتراند رسل

استطاعت أن تجمع بين الإيجاز وقدر معقول من الشمول. وبالطبع فإن هناك تواريخ كثيرة أوسع نطاقا، تعالج كل موضوع بإسهاب أكبر بكثير. ومن الواضح أن هذه الكتب لا يعتزم كتابنا هذا أن يدخل معها في منافسة. ولا شك في أن من يتولد لديهم اهتمام أعمق بالموضوع سيرجعون إليها في الوقت المناسب، بل ربما رجعوا إلى النصوص الأصلية. أما العامل الثاني فهو أن الاتجاه الراهن إلى الإغراق المتزايد في التخصص يؤدي بالناس إلى أن ينسوا ما يدينون به عقليا لأسلافهم. والهدف من هذه الدراسة هو تعويض هذا النسيان. فالفلسفة الغربية كلها هي، بمعنى حقيقي ما، الفلسفة اليونانية، وإنه لمن العبث أن نمارس التفكير الفلسفي في الوقت الذي نكون فيه قد فصمنا كل الروابط التي تربطنا بالمفكرين العظام في الماضي. لقد كان من الشائع أن يقال في وقت مضى إن على الفيلسوف أن يلم من كل شيء بطرف، ولعل هذا لم يكن بالقول الصائب. وهكذا كانت الفلسفة تعتقد أن مجال اهتمامها يضم المعرفة كلها. ولكن أيا كان الأمر فإن الرأي السائد الآن، والقائل إن الفلاسفة ليسوا في حاجة إلى معرفة أي شيء عن أي شيء، هو بالقطع رأي باطل. فأولئك الذين يعتقدون أن الفلسفة بدأت «حقا» العام ١٩٢١ (*)، أو على أي حال في وقت ليس أسبق من ذلك بكثير، لا يدركون أن المشكلات الفلسفية الراهنة لم تنشأ فجأة من فراغ. ومن ثم فإننا لا نرى أنفسنا في حاجة إلى الاعتذار عن إفاضتنا نسبيا في معالجة الفلسفة اليونانية.

إن أي عرض لتاريخ الفلسفة يمكن أن يسير على إحدى طريقتين: فإما أن يتبع طريقة السرد البحت، مبينا ما قاله هذا الفيلسوف والعوامل التي أثرت في ذاك، وإما أن يجمع بين السرد وقدر معين من الحكم النقدي، لكي يبين كيف تسير المناقشة الفلسفية. وقد اتبعت هنا الطريقة الثانية. على أنني أود أن أضيف أنه ينبغي ألا يستنتج القارئ

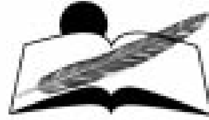
(*) يشير المؤلف هنا إلى بعض الآراء الوضعية المتطرفة التي تنكر التراث الفلسفي السابق على أساس أنه لهو باطل، وتؤرخ بداية الفلسفة التحليلية والمدارس الوضعية المنطقية وغيرها من التيارات المعاصرة التي تسير في اتجاهات مغايرة للتاريخ الفلسفي كله على وجه التقريب [المترجم].

من ذلك أن من الممكن استبعاد أي مفكر بسهولة لمجرد أن آراءه قد بدت لنا ناقصة. فلقد قال «كانت» ذات مرة إنه لا يخشى أن يفند بقدر ما يخشى أن يساء فهمه.

ومن هنا إن علينا أن نفهم ما يحاول الفلاسفة قوله، قبل أن نتركهم جانبا. ومع ذلك فلا بد من الاعتراف بأن جهد الفيلسوف بدا لنا أحيانا غير متناسب مع النتائج التي توصل إليها. على أن هذا الأمر، في النهاية، مسألة تقديرية يتعين على كل إنسان أن يتوصل فيها إلى رأيه الخاص.

إن مجال الموضوع وطريقة معالجته قد اختلفا في هذا الكتاب عما كانا عليه في كتابي السابق. فالمادة الجديدة تدين بالكثير للدكتور بول فولكس Paul Foulkes الذي ساعدني في كتابة النص. ولقد كان الهدف هو تقديم عرض عام لبعض المسائل الأساسية التي ناقشها الفلاسفة. فإذا ما أحس القارئ بأن اطلاعه على هذه الصفحات قد أغراه بالمزيد من متابعة الموضوع، فسوف يكون الهدف الرئيسي من تأليف هذا الكتاب قد تحقق.

برتراند رسل



white

تصدير

ما الذي يفعله الفلاسفة حين يمارسون مهمتهم؟ هذا بالفعل سؤال غريب، وربما كان في إمكاننا أن نحاول الإجابة بأن نبين أولا ما لا يفعلونه. ففي العالم المحيط بنا أشياء عديدة نفهمها جيدا، منها مثلا طريقة عمل الآلة البخارية، وهي تدخل في نطاق الميكانيكا والديناميكا الحرارية. كما أننا نعرف الكثير عن تركيب الجسم البشري وطريقة أدائه وظائفه، وهي أمور يدرسها علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء. أو لنتأمل أخيرا حركة النجوم التي نعرف عنها الكثير، وهي تندرج ضمن علم الفلك. أي أن كلا من ميادين المعرفة هذه ينتمي إلى علم أو لآخر.

غير أن جميع ميادين المعرفة تحف بها منطقة محيطة من المجهول. وحين يصل المرء إلى مناطق الحدود ويتجاوزها، فإنه يغادر أرض العلم ويدخل ميدان التفكير التأملي. هذا النشاط التأملي نوع من الاستكشاف أو الاستطلاع، وهو يشكل

«... فليس في الفلسفة، من حيث المبدأ، عقائد راسخة، أو طقوس، أو كيانات مقدسة من أي نوع، على الرغم من أنه قد يحدث، بطبيعة الحال، أن يصبح أفراد من الفلاسفة عقائديين»

المؤلف

واحدا من مقومات الفلسفة. والواقع أن ميادين العلم المختلفة قد بدأت كلها، كما سنرى فيما بعد، بوصفها استطلاعا فلسفيا بهذا المعنى. ولكن ما إن يصبح العلم مرتكزا على أسس متينة، حتى يسير في طريقه على نحو مستقل، إلا فيما يتعلق بالمشكلات الواقعة على الحدود، أو بمسائل المنهج، ولكن لا يمكن القول إن عملية الاستطلاع هذه تحرز تقدما بالمعنى المألوف لهذه الكلمة، بل هي تستمر في طريقها فقط، وتتجدد وظيفتها بلا انقطاع.

وفي الوقت ذاته يتعين علينا أن نميز الفلسفة من ضروب التأمل الأخرى. فالفلسفة في ذاتها لا تأخذ على عاتقها مهمة حل المشكلات التي نعانيها أو إنقاذ أرواحنا، ولكنها، على حد تعبير اليونانيين، نوع من المغامرة الاستكشافية (أو من السياحة الفكرية) التي نقوم بها لذاتها. ومن ثم فليس في الفلسفة، من حيث المبدأ، عقائد راسخة، أو طقوس، أو كيانات مقدسة من أي نوع، على الرغم من أنه قد يحدث، بطبيعة الحال، أن يصبح أفراد من الفلاسفة عقائديين جامدين. والواقع أن ثمة موقفين يمكن اتخاذهما إزاء المجهول: أحدهما قبول أقوال الناس الذين يقولون إنهم يعرفون، من كتب معينة، أسرارا أو مصادر أخرى للوحي، والآخر هو أن يخرج المرء ويرى الأمور بنفسه، وهذا هو طريق العلم والفلسفة.

وأخيرا، يجدر بنا أن نشير إلى سمة خاصة تتميز بها الفلسفة، فلو سأل شخص: ما هي الرياضيات؟ فإننا نستطيع أن نعطيه تعريفا قاموسيا، فنقول، على سبيل المثال، إنها علم العدد، هذا التعريف لا يشكل في ذاته عبارة يمكن الاختلاف عليها، وهو فضلا عن ذلك عبارة يسهل على السائل فهمها، حتى لو كان جاهلا بالرياضيات. وعلى هذا النحو ذاته يمكن تقديم تعريفات لأي ميدان توجد فيه مجموعة محددة من المعلومات. أما الفلسفة فيستحيل تعريفها على هذا النحو. ذلك لأن أي تعريف لها يثير الجدل والخلاف، وينطوي في ذاته على

موقف معين من الفلسفة. وسوف يكون الهدف الأكبر الذي يضعه هذا الكتاب نصب عينيه هو تبيان الطريقة التي كان الناس يمارسون بها الفلسفة حتى الآن.

إن ثمة أسئلة عديدة يتساءل عنها الناس الذين يفكرون في وقت أو آخر، ولا يستطيع العلم أن يقدم إجابة عنها. كما أن أولئك الذين يحاولون أن يفكروا في الأمور بأنفسهم لا يمكنهم أن يكتفوا بالإجابات الجاهزة التي يقدمها إليهم العرافون. مثل هذه الأسئلة هي التي تقع على عاتق الفلسفة مهمة استطلاعها، وأحيانا التخلص منها. وهكذا قد نشعر بالرغبة في أن نتساءل: ما معنى الحياة، إن كان لها معنى على الإطلاق؟ هل للعالم غاية؟ وهل يؤدي مسار التاريخ إلى نتيجة؟ أم إن هذه الأسئلة لا معنى لها؟

وهناك أيضا مشكلات مثل: هل الطبيعة تحكمها بالفعل قوانين، أم إننا نعتقد أن الأمر كذلك، لأننا نحب أن نرى في الأشياء نظاما؟ وهناك أيضا ذلك التساؤل الشائع: هل العالم منقسم إلى جزأين منفصلين، عقل ومادة، وإن كان الجواب بالإيجاب، فكيف يرتبطان؟

وماذا نقول عن الإنسان؟ أهو ذرة من الغبار تزحف بلا حول ولا قوة على كوكب صغير ضئيل الشأن، كما يراه الفلكيون؟ أم إن الإنسان، كما قد يقول الكيميائيون، حفنة من المواد الكيميائية ركبت بطريقة بارعة؟ وأخيرا، فهل الإنسان هو كما يبدو في نظر هاملت، رفيع العقل، لا نهاية لملكاته؟ أم إنه قد يكون هذا كله في آن معا؟

إلى جانب الأسئلة السابقة، هناك الأسئلة الأخلاقية عن الخير والشر. فهل ثمة طريق صائب وخير للحياة، وآخر باطل، أم إن الطريقة التي نحيا بها محايدة بين الخير والشر؟ أهناك شيء يمكننا أن نسميه حكمة، أم إن ما يبدو حكمة إنما هو جنون محض؟ هذه كلها أسئلة محيرة. ومن المحال أن يبت فيها المرء بإجراء تجارب في معمل، كما أن أصحاب التكوين الذهني المستقل لا يقبلون أن

يرتدوا إلى ما يقوله أولئك الذين يوزعون النبوءات الشاملة يمينا ويسارا. مثل هذه الأسئلة هي التي يقدم إلينا تاريخ الفلسفة ما يمكن تقديمه من إجابات عنها.

وهكذا فإننا حين ندرس هذا الموضوع الصعب، نعرف ما فكر فيه الآخرون، في أزمنة أخرى، عن هذه الأمور، فيؤدي بنا ذلك إلى فهم أفضل لهؤلاء الناس، إذ إن طريقتهم في معالجة الفلسفة كانت مظهرا مهما من مظاهر أسلوب حياتهم. وقد يؤدي بنا ذلك آخر الأمر إلى أن يبين لنا كيف نظل نحيا على الرغم من إننا لا نعرف إلا القليل.



I

قبل سقراط

«إن فلسفة اليونانيين تكشف طوال مراحلها عن تأثير عدد من الثنائيات»
المؤلف

تبدأ الفلسفة حين يطرح المرء سؤالا عاما، وعلى النحو ذاته يبدأ العلم. ولقد كان أول شعب أبدى هذا النوع من حب الاستطلاع هو اليونانيين. فالفلسفة والعلم، كما نعرفهما، اختراعان يونانيان. والواقع أن ظهور الحضارة اليونانية، التي أنتجت هذا النشاط العقلي العارم، إنما هو واحد من أروع أحداث التاريخ، وهو حدث لم يظهر له نظير قبله ولا بعده. ففي فترة قصيرة لا تزيد على قرنين، فاضت العبقرية اليونانية في ميادين الفن والأدب والفلسفة بسيل لا ينقطع من الروائع التي أصبحت منذ ذلك الحين مقياسا عاما للحضارة الغربية.

إن الفلسفة والعلم يبدآن بطاليس الملطي Thales of Miletus في أوائل القرن السادس قبل الميلاد. ولكن على أي نحو

سارت الأحداث قبل ذلك، حتى تهيئ لهذا الظهور المفاجئ للعبقرية اليونانية؟ سنحاول، بقدر استطاعتنا، أن نهتدي إلى إجابة عن هذا السؤال. وسوف نستعين بعلم الآثار، الذي خطا خطوات عملاقة منذ بداية هذا القرن (العشرين)، من أجل جمع شتات الصورة التي تكشف لنا، إلى حد معقول، عن الطريقة التي وصل بها العالم اليوناني إلى ما هو عليه.

إن الحضارة اليونانية حضارة متأخرة بالقياس إلى حضارات العالم الأخرى، إذ سبقتها حضارتا مصر وبلاد ما بين النهرين بعدة ألوف من السنين. ولقد نما هذان المجتمعان الزراعيان على ضفاف أنهار كبرى، وكان يحكمهما ملوك مؤلهون، وأرستقراطية عسكرية، وطبقة قوية من الكهنة كانت تشرف على المذاهب الدينية المعقدة التي كانت تعترف بآلهة متعددين. أما السواد الأعظم من السكان فكانوا يزرعون الأرض بالسخرة. ولقد توصلت مصر القديمة وبابل إلى بعض المعارف التي اقتبسها الإغريق فيما بعد، ولكن لم تتمكن أي منهما من الوصول إلى علم أو فلسفة. على أنه لا جدوى من التساؤل في هذا السياق عما إذا كان ذلك راجعا إلى افتقاد العبقرية لدى شعوب هذه المنطقة، أم إلى أوضاع اجتماعية، لأن العاملين معا كان لهما دورهما بلا شك. وإنما الذي يهمنا هو أن وظيفة الدين لم تكن تساعد على ممارسة المغامرة العقلية.

ففي مصر كان الدين معنيا إلى حد بعيد بالحياة بعد الموت. فالأهرام كانت صروحا جنائزية. ولقد كان الإلمام ببعض المعارف الفلكية لازما من أجل الوصول إلى تنبؤ دقيق بفيضان النيل، كما أن طبقة الكهنة، في ممارستها الحكم الإداري، استحدثت شكلا من أشكال الكتابة بالصور. ولكن لم تتبق بعد ذلك موارد تكفي للتطور في الاتجاهات الأخرى.

أما في بلاد ما بين النهرين، فقد حلت الإمبراطوريات السامية الكبرى محل السومريين الأسبق منها، الذين اقتبس أولئك عنهم الكتابة المسمارية. وفي الناحية الدينية كان الاهتمام الرئيسي منصبا على السعادة في هذا العالم، وكان تسجيل حركات النجوم وما صاحبه من ممارسات للسحر والتنجيم موجها من أجل هذه الغاية.

وبعد فترة ما، بدأت تنمو مجتمعات تجارية، كان أهمها سكان جزيرة كريت، وهي مجتمعات لم يتم إلقاء الضوء عليها من جديد إلا في وقت قريب. والأرجح أن الكريتيين جاءوا من الأراضي الساحلية لآسيا الصغرى، وأصبحت لهم الغلبة بسرعة على جميع جزر بحر إيجه. وفي أواسط الألف الثالثة قبل الميلاد أدت موجة جديدة من المهاجرين إلى نمو غير عادي للثقافة الكريتية. فشيدت قصور فخمة في كنوسوس Cnossus وفايستوس، Phaestos ، وأخذت السفن الكريتية تجوب البحر المتوسط من أقصاه إلى أقصاه.

ومنذ العام ١٧٠٠ ق. م. أدت سلسلة متكررة من الزلازل والثورات البركانية إلى إطلاق موجة هجرة من كريت إلى المناطق المجاورة في اليونان وآسيا الصغرى. وأدت مهارة الكريتيين في الحرف اليدوية إلى تغيير ثقافة سكان المناطق القارية. وأفضل موقع يكشف عن هذا التأثير في اليونان هو ميسناي (Mycenae) في الأرجوليد Arogolid، وهو الموطن التقليدي لأجاممنون، Agamemnon. كما أن الذكريات التي يرويها الشاعر هوميروس تتعلق بالعصر الكريتي. ونحو ١٤٠٠ ق. م. ضرب كريت زلزال عنيف وضع حدا مفاجئا للسيطرة الكريتية.

ولقد كانت أرض اليونان الأصلية قد استوعبت من قبل موجتين متتاليتين من الغزاة، أولاهما كانت موجة الأيونيين، الذين أتوا من الشمال نحو العام ألفين ق. م. ويبدو أنهم اندمجوا تدريجيا في السكان الأصليين. وبعد ثلاثمائة عام جاء غزو الأخاي Achaean الذين كونوا هذه المرة طبقة حاكمة. وكان سادة ميسناي (الكريتيون) وإغريق هوميروس ينتمون بوجه عام إلى هذه الفئة الحاكمة.

ولقد كانت تربط الكريتيين – الآخيين، روابط تجارية بجميع أرجاء البحر المتوسط، ولم تؤد كارثة العام ١٤٠٠ ق. م. في كريت إلى قطع هذه الروابط. وهكذا نجد الكريتيين من بين «شعوب البحر» التي هددت مصر نحو العام ١٢٠٠ ق. م. وكان المصريون يطلقون عليهم اسم «بليست Peliset»، وكان هؤلاء هم الفلسطينيين Philistines الأصليين الذين استمد هؤلاء منهم اسم الأرض التي استقروا فيها، وهو «فلسطين».

ونحو ١١٠٠ ق. م. أدى غزو آخر إلى تحقيق ما عجزت عنه كوارث الطبيعة، ذلك لأن الغزوات الدورية Dorian جعلت اليونان ومنطقة بحر إيجه بأكملها فريسة في أيدي قبائل همجية غازية شديدة البأس. وكان الآخيون قد استنفدوا طاقتهم قبل ذلك في حروب طروادة في أوائل القرن الثاني عشر ق. م، فلم يستطيعوا الصمود أمام تلك الهجمة. كما أصبح الفينيقيون هم أسياد البحر، ودخلت اليونان عندئذ مرحلة من الظلام. وفي هذه الفترة تقريبا اقتبس الإغريق الحروف التي كانت قد عرفت لدى التجار الفينيقيين من قبل، بإضافة حروف متحركة إليها.

والواقع أن اليونان الأصلية بلد خشن في مظهره وفي مناخه، إذ توجد سلاسل من الجبال القاحلة تقسم الأرض، مما يجعل الانتقال البري من واد إلى واد أمرا عسيرا.

ومن ثم فقد نمت في السهول الخصبة مجتمعات محلية منفصلة، وحين كانت الأرض تعجز عن إعاشة الجميع، كان البعض منهم يشد عصا الترحال عبر البحر لإنشاء مستوطنات. وهكذا تناثرت المدن اليونانية على سواحل صقلية وجنوب إيطاليا والبحر الأسود منذ أواسط القرن الثامن ق. م. حتى أواسط القرن السادس ق. م، ومع نشوء المستوطنات ازدهرت التجارة، وعاد اليونانيون إلى الاتصال بالشرق.

أما من الناحية السياسية فقد مرت اليونان، بعد غزو «الدوريين» بسلسلة من التغيرات، كان أولها سيادة النظام الملكي. ثم انتقلت السلطة تدريجا إلى أيدي الأرستقراطية، التي أعقبتها فترة من حكم الملوك غير الوارثين، أو الطغاة Tyrants، وفي النهاية انتقلت السلطة السياسية إلى

المواطنين، وهذا هو المعنى الحرفي للفظ «الديموقراطية». ومنذ ذلك الحين أخذ حكم الطغاة والديموقراطية يتناوبان. وكان في استطاعة الديموقراطية المباشرة أن تظل قائمة مادام المواطنون جميعا قادرين على التجمع في ساحة السوق، وهو نوع من الديموقراطية لم يعد له في عصرنا وجود إلا في بعض المقاطعات الصغيرة من سويسرا.

ولقد كان أقدم وأعظم أثر أدبي للعالم اليوناني هو أعمال هوميروس، وهو رجل لا نعرف عنه شيئا مؤكدا، بل إن البعض يعتقدون أنه كانت هناك مجموعة متعاقبة من الشعراء أطلق عليها هذا الاسم في وقت لاحق. وعلى أي حال، فإن ملحمتي هوميروس العظيمتين، الإلياذة والأوديسة، قد تم تأليفهما على ما يبدو نحو العام ٨٠٠ ق. م. أما حرب طروادة، التي تدورحولها الملحمتان، فقد نشبت بعد العام ١٢٠٠ ق. م. بقليل. هكذا تقدم الملحمتان وصفا جاء بعد الغزو «الدوري Dorian» لحدث وقع قبل الغزو الدوري، ومن هنا كانتا تنطويان على قدر من عدم الاتساق.

وترتد الملحمتان في صورتهما الراهنة إلى الصيغة المعدلة التي ترجع إلى عهد بيزستراتوس، Peisistratus الطاغية الأثيني في القرن السادس ق. م. ولقد عمل هوميروس على تخفيف كثير من وحشية العصر السابق، وإن كانت آثار من هذه الوحشية قد ظلت باقية. بل إن الملحمتين تعكسان الموقف العقلي لطبقة حاكمة متحررة. فالجثث فيها تحرق، ولا تدفن، كما نعرف أنه كان يحدث في عصور الحضارة الميسينية (الكريتية). أما مجمع الآلهة في جبل أولمب فهو حشد صاخب من السادة الذين يعيشون حياة خشنة قاسية. والعقيدة الدينية في هاتين الملحمتين تكاد تكون بلا فاعلية. على حين تظهر فيها بوضوح عادات راقية، مثل إكرام الضيوف الغرباء. وقد تتسرب من آن إلى آخر عناصر أكثر بدائية، كالتضحية بالبشر على صورة قتل الأسرى في مواسم أو طقوس معينة، ولكن ذلك لا يحدث إلا في أوقات نادرة جدا. أي أن لهجة هاتين الملحمتين تخلو، على وجه الإجمال، من التطرف.

والحق أن هذا يرمز، على نحو ما، إلى توتر الروح اليونانية. فهذه الروح يتنازعها عنصران، أحدهما عقلي منظم، والآخر غريزي أهوج. من الأول جاءت الفلسفة والفن والعلم، ومن الثاني العقيدة الأكثر بدائية، المرتبطة بطقوس الخصوبة. وعند هوميروس يبدو هذا العنصر خاضعا للسيطرة إلى حد بعيد، أما في العصور اللاحقة، وخصوصا مع تجدد الاتصالات بالشرق، فإنه يعود فيحتل مكان الصدارة. وهو يرتبط بعبادة ديونيزوس أو باخوس، الذي كان في الأصل واحدا من آلهة تراقية. على أن هذا الضرب من الوحشية التي ترقى إلى مرتبة التقديس قد خضع لمؤثرات هذبته وخففت من غلوائه بفضل شخصية أسطورية هي شخصية أورفيوس، الذي يقال إن جماعة من عباد باخوس السكارى قد مزقوه إربا. وتتجه التعاليم الأورفية إلى الزهد، وتؤكد النشوة العقلية، آملة بذلك أن تصل إلى حالة من «الوجد»، أو الاتحاد بالإله، وبذلك تكتسب معرفة صوفية يستحيل التوصل إليها على أي نحو آخر. ولقد كان للعقيدة الأورفية، في صورتها الأرقى هذه، تأثير عميق في الفلسفة اليونانية. ويظهر هذا التأثير أولا عند فيثاغورس، الذي يوفق بينها وبين نزعته الصوفية الخاصة. ومن هذا المصدر الأول وجدت عناصر منها طريقها إلى أفلاطون، والجانب الأكبر من الفلسفة اليونانية، بقدر ما كانت هذه الفلسفة بعيدة عن الطابع العلمي البحت.

غير أن العناصر الأكثر بدائية ظلت باقية حتى في التراث الأورفي. والواقع أنها هي مصدر التراجيديا اليونانية. ففي هذه التراجيديا نجد الكاتب يتعاطف دائما مع أولئك الذين تنتهبهم عواطف وانفعالات عنيفة. ولقد كان أرسطو على حق حين وصف التراجيديا بأنها عملية تطهر Catharsis أي تطهير للانفعالات.

هذا الطابع المزدوج للشخصية اليونانية هو الذي أتاح لها في النهاية أن تغير العالم بصورة حاسمة. وقد أطلق «نيتشه» على هذين العنصرين اسم العنصر الأبولوني والعنصر الديونيزي، وهما عنصران

لم يكن في استطاعة أي واحد منهما بمفرده أن يفجر الطاقة العجيبة للحضارة اليونانية. ففي الشرق كان العنصر الصوفي يسيطر بلا منازع، ولكن ما أنقذ اليونانيين من الوقوع في براثن هذا العنصر وحده، هو ظهور المدارس العلمية في أيونيه. ومع ذلك ينبغي أن نلاحظ، من جهة أخرى، أن الدقة العلمية وحدها كانت - شأنها شأن التصوف - عاجزة عن إحداث ثورة عقلية، إذ يحتاج الأمر إلى سعى متحمس ومنفعل وراء الحقيقة والجمال، وهذا بالضبط ما جلبه التأثير الأورفي. لقد كانت الفلسفة عند سقراط طريقا للحياة. ولنذكر في هذا الصدد أن كلمة «النظرية Theory» في اليونانية كانت تعني في البداية شيئا أشبه «بتأمل منظر طبيعي»، وبهذا المعنى استخدمها هيرودوت. وهكذا يمكن القول إن ما أعطى الإغريق القدماء مكانتهم الفريدة في التاريخ هو ميلهم إلى حب الاستطلاع الذي لا يرتوي، والذي يدفع المرء إلى القيام ببحث مشبوب بالانفعال، يكون مع ذلك موضوعيا نزيها.

إن حضارة الغرب التي انبثقت من مصادر يونانية، مبنية على تراث فلسفي وعلمي بدأ في ملطية Miletus منذ ألفين وخمسمائة عام. وهي في هذا تختلف عن سائر حضارات العالم الكبرى. فالمفهوم الرئيسي الذي يسري عبر الفلسفة اليونانية بأسرها هو مفهوم «اللوجوس» Logos، وهو لفظ يدل على معان كثيرة، من بينها «الكلام» و«النسبة أو المقياس». وهكذا توجد رابطة وثيقة بين اللغة الفلسفية والبحث العلمي. ويترتب على هذا الارتباط مذهب في الأخلاق يرى الخير في المعرفة، التي هي حصيلة البحث المجرد عن الهوى.

لقد قلنا من قبل إن طرح أسئلة عامة هو بداية الفلسفة والعلم. فما شكل هذه الأسئلة إذن؟ يمكن القول، بأوسع معنى ممكن، إنها بحث عن النظام فيما يبدو للعين غير المدربة سلسلة من الأحداث العشوائية المتخبطة.

ومن المفيد أن نتنبه إلى الأصل الذي استمدت منه فكرة النظام لأول مرة. ففي رأي أرسطو أن الإنسان حيوان سياسي، لا يعيش بمفرده، بل في مجتمع. ويقتضي ذلك، حتى على أكثر المستويات بدائية، نوعا من التنظيم، ومن هذا المصدر اسُتمدت فكرة النظام. فالنظام هو، أولا وقبل كل شيء، نظام اجتماعي، وبطبيعة الحال فقد اكتُشفت في الطبيعة، منذ أقدم العصور، تغيرات منتظمة، كتعاقب الليل والنهار، ودورة الفصول، ومع ذلك فإن هذه التغيرات لم تفهم لأول مرة إلا في ضوء تفسير بشري ما. فالأجرام السماوية آلهة، وقوى الطبيعة أرواح، صنعها الإنسان على صورته.

وإن مشكلة البقاء لتعني في المحل الأول أن على الإنسان أن يحاول تشكيل قوى الطبيعة وفقا لإرادته ولكن قبل أن يتحقق ذلك بطرق نستطيع اليوم أن نصفها بأنها علمية، مارس الإنسان السحر. والواقع أن الفكرة العامة الكامنة من وراء العلم والسحر كانت واحدة. ذلك لأن السحر إنما هو محاولة للحصول على نتائج خاصة على أساس طقوس محددة بدقة. وهو مبني على الاعتراف بمبدأ السببية، أي المبدأ القائل إنه إذا توافرت الشروط المسبقة نفسها، ترتبت عليها النتائج نفسها. وهكذا فإن السحر شكل أولى للعلم proto-science. أما الدين فينبثق من مصدر آخر. ففيه تبذل محاولة للوصول إلى نتائج مضادة للتعاقب المنتظم أو معاكسة لها. فهو يمارس عمله في نطاق المعجزات، التي تنطوي ضمنا على إلغاء السببية. وهكذا فإن طريقتي التفكير هاتين مختلفتان كل الاختلاف، على الرغم من أننا كثيرا ما نجدهما ممتزجتين في الفكر البدائي.

ومن خلال الأنشطة المشتركة التي تمارسها الجماعات معا، تنمو وسيلة الاتصال التي نطلق عليها اسم اللغة، والتي تنحصر مهمتها الأساسية في أن تتيح للناس العمل من أجل هدف مشترك. فالفكرة الأساسية فيها هي فكرة الاتفاق. وهذه الفكرة ذاتها يمكن أن ينظر إليها بالمثل، على أنها نقطة بداية المنطق. وهي تنشأ من أن الناس، عند

تبادل الاتصال بينهم، يصلون آخر الأمر إلى اتفاق، حتى لو اكتفوا بأن يتفقوا على الاختلاف. ولكن أجدادنا كانوا عندما يصلون إلى مثل هذا الطريق المسدود، يسوون المسألة بممارسة القوة. فعندما تجهز على محدثك، يستحيل أن يناقضك. غير أنهم كانوا أحيانا يلجأون إلى بديل آخر، هو متابعة المسألة بالمناقشة، إن كانت تقبل المتابعة عل الإطلاق. وهذا هو طريق العلم والفلسفة.

وللقارئ أن يحكم بنفسه على مدى تقدمنا في هذه الناحية منذ عصور ما قبل التاريخ.

إن فلسفة اليونانيين تكشف طوال مراحلها عن تأثير عدد من الثنائيات. وقد ظلت هذه الثنائيات، في صورة أو أخرى، تشكل حتى اليوم موضوعات يكتب عنها الفلاسفة أو يتناقشون حولها. وأساس هذه الثنائيات جميعا، التمييز بين الصواب والخطأ، أو الحقيقة والبطلان. ويرتبط بها ارتباطا وثيقا، في الفكر اليوناني، ثنائيتا الخير والشر، والانسجام والتنافر أو النزاع. ثم تأتي بعد ذلك ثنائية المظهر والحقيقة، التي لاتزال حية إلى حد بعيد في يومنا هذا. وإلى جانب هذه نجد مسألتي العقل والمادة، والحرية والضرورة. وهناك فضلا عن ذلك مسائل كونية تتعلق بكون الأشياء واحدة أم كثيرة، بسيطة أم معقدة، وأخيرا ثنائية الفوضى والنظام، والحد واللامحدود.

والحق أن الطريقة التي عالج بها الفلاسفة الأوائل هذه المشكلات هي طريقة ذات دلالة بالغة. فقد تنحاز إحدى المدارس إلى أحد طرفي الثنائية، ثم تظهر بعدها مدرسة أخرى تثير اعتراضات، وتتخذ وجهة النظر المضادة. وفي النهاية تأتي مدرسة ثالثة وتقترح نوعا من الحل الوسط الذي يتجاوز الرأيين الأصليين. والواقع أن هيجل قد توصل أول الأمر إلى فكرته عن الجدل (الديالكتيك) عن طريق ملاحظة «معركة الأرجوحة» هذه بين المذاهب المتنافسة لدى الفلاسفة السابقين لسقراط.

وهناك صلات متبادلة، على أنحاء ما، بين كثير من هذه الثنائيات. على أننا سوف نتجاهل هدف الدقة التامة فنعزل كلا منها عن الأخريات حتى نكشف عن مختلف أنواع المشكلات التي كانت تعالجها الفلسفة. فثنائية الصواب والخطأ قد نوقشت في المنطق. أما مسائل الخير والشر، والانسجام والتنافر، فتنتمي إلى الأخلاق. وأما مشكلات المظهر والحقيقة، والعقل والمادة، فيمكن النظر إليها على أنها هي المشكلات التقليدية لنظرية المعرفة أو الإبستمولوجيا. وأخيرا فإن الثنائيات المتبقية تنتمي، بدرجات متفاوتة، إلى مبحث الوجود (الأنطولوجيا). وبطبيعة الحال ليس في هذه التقسيمات فواصل قاطعة، بل إن الحدود الفاصلة بينها قد تُعْبَر، وربما كان عبور الحدود هذا من السمات المميزة للفلسفة اليونانية.

* * *

لقد ظهرت أول مدرسة للفلاسفة العلماء في ملطية miletus، وهي مدينة كانت تقع على ساحل أيونية، وكانت مركزا نشطا للتبادل التجاري، توجد في جنوبها الشرقي قبرص وفينيقيا ومصر. وفي شمالها بحر إيجه والبحر الأسود، وإلى الغرب، عبر بحر إيجه، توجد أرض اليونان الأصلية وجزيرة كريت. ولقد كانت ملطية تتصل اتصالا وثيقا، في الشرق، بإقليم ليديا Lydia وعن طريقه تتصل بإمبراطوريات ما بين النهرين. ومن ليديا تعلم أهل ملطية سك عملات ذهبية تستخدم نقودا. وكان ميناء ملطية يزخر بأشرعة من بلاد متعددة، كما كانت مخازنه تمتلئ سلعا من كل أرجاء العالم. ومع وجود النقود بوصفها وسيلة عالمية لاختزان القيمة ومبادلة سلعة بأخرى، لم يكن من المستغرب أن نجد الفلاسفة الملطيين يطرحون أسئلة عن الأصل الذي جاءت منه الأشياء جميعا.

ولقد نُسب إلى طاليس Thales الملطي قوله «إن الأشياء جميعا جاءت من الماء». وعلى هذا النحو بدأت الفلسفة والعلم. ولقد كان طاليس في نظر التراث اليوناني واحدا من «الحكماء السبعة». ويذكر لنا هيرودوت

أنه تنبأ بكسوف للشمس، وقد حسب الفلكيون موعد هذا الكسوف فوجدوا أنه حدث في العام ٥٨٥ ق. م، ومن ثم اعتبر ذلك التاريخ فترة نضج هذا الفيلسوف. وليس من المرجح أن يكون طاليس قد كون نظرته عن الكسوف الشمسي، بل لا بد أنه كان على دراية بالسجلات البابلية المتعلقة بهذه الظاهرة، ومن ثم فقد عرف متى يبحث عن الكسوف. ومن حسن الحظ أن ذلك الكسوف بالذات كان من الممكن رؤيته في ملطية (مما ساعد على تحديد عصر طاليس بدقة، كما ساعد بلا شك على ذيوع شهرته. وبالمثل فإن من المشكوك فيه جدا أن يكون قد تمكن من أن يثبت، هندسيا، نظريات تطابق المثلثات. ولكنه تمكن بلا شك من تطبيق القاعدة العملية التي كان يستخدمها المصريون القدماء في قياس ارتفاع الهرم، لكي يهتدي بواسطتها إلى المسافة التي تبعد بها السفن في البحر، ومسافة الأشياء الأخرى التي يستحيل الوصول إليها. وهكذا كانت لديه فكرة عن إمكان تطبيق القواعد الهندسية على نطاق عام – وفكرة التعميم هذه فكرة يونانية أصيلة.

كذلك نسب إلى طاليس قوله إن للمغناطيس نفسا لأنه يحرك الحديد، أما عبارته الأخرى القائلة إن الأشياء كلها مملوءة بالآلهة، فليست مؤكدة بالقدر نفسه، ومن الجائز أنها نسبت إليه على أساس عبارته السابقة، ولكن يبدو أنها تجعل العبارة الأولى غير ذات موضوع، لأن القول بأن للمغناطيس نفسا لا يكون له معنى إلا إذا لم تكن للأشياء الأخرى نفوس.

ولقد ارتبط اسم طاليس بقصص كثيرة، ربما كان بعضها صحيحا. فقد قيل إنه عندما ووجه بتحد في إحدى المناسبات، أبدى عبقريته العلمية بالتحكم في سوق زيت الزيتون. ذلك لأن معرفته بالأرصاد الجوية قد دلته مقدما على أن المحصول سيكون وفيرا، فاستأجر كل المعاصر التي أمكنه أن يضع يده عليها، وعندما حان الوقت، أجرها بالسعر الذي يريد، فربح بذلك مالا وفيرا، وأثبت للساخرين أن الفلاسفة يمكنهم، لو شاءوا أن يكسبوا المال بوفرة.

على أن أهم آراء طاليس، هو قوله إن العالم يتألف من الماء، وهي عبارة ليست مسرفة إلى الحد الذي تبدو عليه للوهلة الأولى، ولا هي مجرد نتاج للخيال المنفصل عن المشاهدة، فقد تبين في عصرنا هذا أن الهيدروجين الذي هو العنصر المولد للماء، هو العنصر الكيميائي الذي يمكن تخليق جميع العناصر الأخرى منه (*). والواقع أن الرأي القائل إن المادة كلها واحدة، هو فرض علمي جدير بالاحترام. أما عن الملاحظة، فإن وجود المرء قريبا من البحر ييسر عليه ملاحظة عملية تبخر المياه بواسطة الشمس، وتجمع بخار الماء على السطح لكي يكون سحبا تتحلل مرة أخرى على صورة أمطار. ووفقا لهذا الرأي تكون الأرض نوعا من الماء المركز. صحيح أن تفاصيل هذا قد تبدو عندئذ مسرفة في الخيال، غير أن من الإنجازات التي تدعو إلى الإعجاب أن يكتشف مفكر أن هناك مادة تظل على ما هي عليه على الرغم من اختلاف الحالات التي تتجمع بها.

ولقد كان الفيلسوف الملطي التالي هو انكسيمندر، الذي يبدو أنه ولد نحو العام ٦١٠ ق. م. ولقد كان، مثل طاليس، مخترعا ومتمرسا في المسائل العلمية. فهو أول راسم للخرائط، وهو زعيم مستوطنة من المستوطنات الملطية على ساحل البحر الأسود.

وقد انتقد انكسيمندر نظرية طاليس الكونية. فما الداعي إلى اختيار الماء؟ إن المادة الأصلية التي صنعت منها الأشياء لا يمكن أن تكون واحدة من الصور المحددة لهذه المادة، ومن ثم ينبغي أن تكون شيئا مختلفا عن هذه كلها، شيئا أساسيا أسبق منها. ذلك لأن أشكال المادة المختلفة تتنازع فيما بينها بلا انقطاع، فيتنازع الحار ضد البارد، والرطب ضد الجاف. فهي تتعدى دواما كل

(*) يرتكب رسل هنا ما نعتقد أنه خطأ منهجي ينبغي تجنبه، وهو قراءة كشوف متأخرة في أقوال فلاسفة قدماء. فحتى لو تصادف أن تحققت بعض أقوال القدماء في عصور لاحقة، فإن طريقة الكشف في الحالتين مختلفة كل الاختلاف: إذ هي تأملية في حالة الفلاسفة، وتجريبية دقيقة في حالة العلماء المتأخرين. وعلى ذلك ينبغي ألا ننسب فضلا لرأي فيلسوف، أو لأي نص قديم، لو تصادف أن حققه العلم فيما بعد، مادام هذا الرأي، أو ذاك النص، لم يقم في البداية على أي أساس علمي دقيق [المترجم].

على الأخرى، أو ترتكب «ظلما»، بالمعنى اليوناني الذي تدل فيه هذه الكلمة على اختلال التوازن. ولو كان أي من هذه الأشكال هو المادة الأساسية لتغلب على الأشكال الأخرى منذ وقت طويل. إن المادة الأصلية هي ما يسميه أرسطو بالعلة المادية، وقد أطلق عليها انكسيمندر اسم «اللامحدود»، أي إنها تجمع لانهائي للمادة يمتد في كل الاتجاهات. ومن هذا الأصل ينشأ العالم، وإليه سيعود آخر الأمر.

ولقد كانت الأرض في رأي انكسيمندر أسطوانة تطفو بلا قيود، نوجد نحن على وجه أحد طرفيها. وهو يفترض فضلا عن ذلك أن عالمنا محاط بعدد لا نهاية له من العوالم الأخرى. ولفظ «عالم» يدل هنا على ما نسميه الآن باسم «المجرة». وتتحكم في الوظيفة الداخلية لكل عالم حركة محورية تجذب الأرض نحو المركز، أما الأجرام السماوية فهي حلقات من نار يحجبها الهواء إلا في نقطة واحدة، ويمكننا تشبيهها بإطار العجلة الذي لا يظهر منه إلا الصمام. وبطبيعة الحال من الواجب أن نتذكر أن الهواء كان في نظر اليونانيين، في ذلك الحين، قادرا على حجب الأشياء وإخفائها.

أما رأى انكسيمندر في أصل الإنسان فكان «حديثا» إلى حد بعيد. ذلك لأن ملاحظته أن الإنسان يحتاج في صغره إلى فترة طويلة من الرعاية والحماية جعلته يستنتج أنه لو كان الإنسان دائما على ما هو عليه الآن، لما تمكن من البقاء. وعلى ذلك فلا بد أنه كان فيما مضى مختلفا، أي لا بد أنه تطور من حيوان يستطيع أن يرعى نفسه في وقت أسرع. وهذه حجة في الإثبات يطلق عليها اسم «برهان الخلف reduction ad absurdum»، وفيها تستدل من افتراض معين على نتيجة واضحة البطلان، وهي في هذه الحالة أن الإنسان لم يستطع البقاء، فيترتب على ذلك ضرورة رفض ذلك الافتراض. ولو كانت هذه الحجة سليمة، أعني لو أن الإنسان كان

دائما على ما هو عليه الآن، يترتب عليه أنه ما كان يستطيع أن يستمر في البقاء - وهي نتيجة أعتقد أنها صحيحة - لأصبح في استطاعة هذه الحجة، من دون أي برهان آخر، أن تثبت أن هناك بالفعل نوعا من العملية التطورية المستمرة.

غير أن انكسيمندر لم يكتف بهذه الحجة، بل مضى إلى القول إن الإنسان يرجع أصله إلى أسماك البحر، وأيد ذلك بملاحظات عن حفريات باقية، كما أيده بملاحظة الطريقة التي تطعم بها أسماك القرش صغارها. وبناء على هذه الأسباب كان من الطبيعي أن ينصحنا انكسيمندر بالامتناع عن أكل الأسماك. أما مسألة ما إذا كان اخوتنا في أعماق البحار يبادلوننا هذه المشاعر الرقيقة نفسها، فتلك مسألة لم يقم عليها دليل!

أما ثالث المفكرين المشاهير في ملطية فهو أناكسيمنيس Anascimenes الذي لا نعرف شيئا محددا عن الزمن الذي عاش فيه، سوى أنه كان آخر الفلاسفة الثلاثة زمنيا. وتعد نظرياته، في نواح معينة، خطوة إلى الوراء بالقياس إلى انكسيمندر، ولكن على الرغم من أن تفكيره كان أقل ميلا إلى المغامرة، فإن آراءه في مجملها كانت أقدر على الاستمرار. إنه يرى، مثل انكسيمندر، أن هناك مادة أساسية، غير أن هذه في نظره مادة محددة، هي الهواء. فأشكال المادة التالفة التي نراها حولنا تنشأ من الهواء عن طريق عمليتي التكاثف والتخلخل. ولما كانت هذه طريقة أخرى للتعبير عن الفكرة القائلة إن جميع الاختلافات، إنما هي اختلافات في الكم أو المقدار، فلا بأس على الإطلاق عندئذ من أن نقول بمادة واحدة تكون هي الأساس. وهو يرى أن الهواء هو قوام النفس، وهو يحفظ للعالم حياته مثلما يحفظ لنا حياتنا، وهذا رأي سيقول به الفيثاغوريون فيما بعد. أما في نظريته الكونية فقد سار أناكسيمنيس في الطريق الخطأ. ومن حسن الحظ أن الفيثاغوريين قد اقتفوا أثر انكسيمندر في هذه الناحية. ولكنهم في بقية النواحي كانوا أميل إلى التأثر

بأناكسيمنيس، وهو بمعنى ما أمر له ما يبرره. فقد كان أناكسيمنيس آخر ممثل لهذه المدرسة، وهو الذي حمل تراثها كله. وفضلا عن ذلك فإن نظريته في التكاثف والتخلخل كانت هي التي ختمت - بحق - نظرة المدرسة الملطية إلى العالم.

لقد كان فلاسفة ملطية رجالا ذوي مزاج يختلف عن أولئك المتخصصين الذين نطلق عليهم الفلاسفة في أيامنا هذه. فقد كانوا منهمكين في الشؤون العملية للمدينة، وكانوا قادرين على مواجهة كل الاحتمالات. ولقد رأى البعض أن نظريات انكسيمندر قد عرضت في ثنايا دراسة عن الجغرافيا بالمعنى الواسع، وكانت العناوين الباقية لدينا من دراسات أصبحت الآن مفقودة تعني «تفسيرات للطبيعة المادية للأشياء». وهكذا كان نطاق اهتمامهم واسعا، وإن لم تكن طريقة المعالجة، على الأرجح، شديدة العمق. ولا شك في أن احتجاج الفيلسوف هرقليطس فيما بعد إنما كان منصبا على هذا النوع من «الإلمام من كل شيء بطرف».

غير أن الأسئلة التي تطرح، في الفلسفة، تفوق في أهميتها الإجابات التي تقدم. ومن هذه الزاوية كانت مدرسة ملطية جديرة بالشهرة التي أحرزتها. كذلك لم يكن المستغرب أن تكون أيونية، التي أنجبت هوميروس، هي أيضا مهد العلم والفلسفة. ذلك لأن الدين عند هوميروس، كما رأينا، كان ذا طابع أوليمبي، وظل محتفظا بهذا الطابع. وفي مثل هذا المجتمع الذي لا تثقل عليه النزعة الصوفية كثيرا، تتوافر للنظر العلمي فرصة أكبر، وعلى حين أن كثيرا من مدارس الفلسفة اليونانية التالية كان لها من الصوفية نصيب، ينبغي أن نذكر دائما أنها كانت جميعا مدينة بالفضل للملطيين.

إن المدرسة الملطية لم تكن مقيدة بأي حركة دينية. بل إن من السمات اللافتة للنظر في الفلاسفة السابقين لسقراط أنهم كانوا جميعا على خلاف مع التراث الديني السائد. وهذا يصدق حتى على مدارس كالفيثاغورية، التي لم تكن في ذاتها معارضة للدين. ولقد كانت الممارسات الدينية

لليونانيين ككل مرتبطة بالأعراف السائدة في «دول المدينة» المختلفة، ومن هنا فإن الفلاسفة عندما كانوا يسيرون في طرق خاصة بهم، لم يكن من المستغرب أن يدخلوا في نزاع مع عقائد الدولة في مدنهم، وهو مصير يتعرض له جميع أصحاب العقول المستقلة في كل زمان ومكان.

وعلى مسافة قريبة من ساحل أيونية تقع جزيرة ساموس Samos. ولكن على الرغم من القرب المكاني فإن تقاليد الجزر كانت في نواح مهمة أكثر محافظة من تقاليد المدن الواقعة في قلب البلاد ذاتها. ففي الجزر يبدو أن بقايا حضارة بحر إيجه الغابرة ظلت تمارس تأثيرها طويلا، وهذا فارق ينبغي أن نأخذه في حسباننا في بحوثنا التالية. فعلى حين أن أيونية التي أنجبت هوميروس ومدرسة ملطية القديمة لم تكن على وجه الإجمال ميالة إلى أن تأخذ الدين بجدية، فإن عالم الجزر كان منذ البداية أكثر استعدادا لتقبل التأثير الأورفي الذي انطبع على ما تبقى من معتقدات حضارات كريت وبحر إيجه.

لقد كانت الديانة الأولمبية مسألة قومية لا تنطوي على عقائد دينية راسخة بالمعنى الدقيق. أما الأورفية فكانت لها نصوصها المقدسة، وكانت تربط بين معتنقيها برباط من المعتقدات المشتركة. وفي هذه الحالة تصبح الفلسفة طريقا للحياة وموقفا منها بالمعنى الذي سيعتنقه سقراط فيما بعد.

ولقد كان رائد هذه الروح الجديدة في الفلسفة هو فيثاغورس، الذي كان مواطنا لجزيرة ساموس. ونحن لا نعرف الكثير عن تاريخ حياته وتفاصيلها، ولكن يقال إن فترة ازدهاره كانت نحو العام ٥٣٢ ق. م، أيام حكم الطاغية بوليكراتيس Polycrates. ولقد كانت مدينة ساموس منافسة لملطية وغيرها من مدن الأرض اليونانية الأصلية التي سقطت في أيدي الغزاة الفرس بعد أن استولوا على سارديس، Saradis في العام ٥٤٤ ق. م. وكان بوليكراتيس لوقت ما حليفا وثيقا لأمازيس Amasis، ملك مصر، وهذا هو بالطبع أصل الرواية القائلة إن فيثاغورس سافر إلى مصر،

ومنها استمد معارفه الرياضية. وأيا كان الأمر فإن فيثاغورس قد رحل عن ساموس لأنه لم يستطع أن يتحمل حكم بوليكراتيس الاستبدادي، واستقر في كروتون Croton، وهي مدينة يونانية في جنوب إيطاليا، حيث أنشأ الجماعة التي تنسب إليه. وقد عاش في كروتون عشرين عاما حتى سنة ٥١٠ ق. م. وبعد أن قامت ثورة ضد مدرسته، انسحب إلى ميتابونتيون، Metapontion، حيث عاش حتى وفاته.

لقد كانت الفلسفة عند مفكري ملطية، كما رأينا من قبل، مسألة عملية إلى حد بعيد، وكان في استطاعة الفلاسفة أن يكونوا رجال عمل، بل كانوا بالفعل كذلك. أما في التراث الفيثاغوري فقد برزت وجهة النظر المضادة. فهنا أصبحت الفلسفة تأملا منعزلا للعالم. ويرتبط ذلك بالتأثير الأورفي الذي يتجسد في النظرة الفيثاغورية إلى الحياة، ففي هذه النظرة يتوزع الناس بين ثلاث شعاب في الحياة، وكما أن هناك ثلاثة أنواع من الناس يحضرون الألعاب الأولمبية، فكذلك توجد في المجتمع ثلاثة أنواع من الناس، أدناها هم أولئك الذين يبيعون ويشترون، ويليهما المشتركون في المسابقات، وأخيرا المتفرجون الذين يحضرون لكي يشاهدوا، أي «الناظرون» بالمعنى الحرفي (المستمد من النظر). هؤلاء الأخيرون هم الذين يعادلون الفلاسفة. وطريقة الحياة الفلسفية هي الوحيدة التي تحمل قدرا من الأمل في التغلب على تقلبات الحياة، وتتيح لنا الخلاص من دوامة الميلاد من جديد، ذلك لأن الفيثاغوريين كانوا يؤمنون بأن الروح تمر بسلسلة متعاقبة من حالات التناسخ.

هذا الجانب من التراث كان يرتبط بعدد من المحرمات والنواهي البدائية. أما التقسيم الثلاثي لأنماط الحياة فسوف نجده مرة أخرى في جمهورية أفلاطون، بل سنجد فيها بالفعل قدرا كبيرا من التعاليم الفيثاغورية وآراء المدارس السابقة لسقراط. ذلك لأن من الممكن القول إن أفلاطون يقدم إلينا مركبا جامعا للصراعات المذهبية بين الفلاسفة الأوائل.

ومن جهة أخرى فإن المدرسة الفيثاغورية قد أدت إلى ظهور تراث علمي، ورياضي على وجه التخصيص، إذ كان علماء الرياضة هم الورثة الحقيقيين للفيثاغورية، وعلى الرغم من العنصر الصوفي الناشئ عن حركة الإحياء الأورفية، فإن هذا الجانب العلمي للمدرسة لم يلحقه أي تشويه من جراء هذه الأفكار الدينية الأورفية. ولم يصبح العلم نفسه عندهم مصطبغا بالصبغة الدينية، على الرغم من أن اتخاذ الأسلوب العلمي في الحياة هو ذاته أمر ذو مغزى ديني.

ولقد كانت الموسيقى من العوامل المهمة في الجانب التطهيري لأسلوب الحياة هذا، ومن الجائز جدا أن اهتمام الفيثاغوريين بالموسيقى كان راجعا إلى تأثيرها التطهيري هذا. وأيا كان الأمر فقد اكتشف فيثاغورس العلاقات العددية البسيطة لما نسميه الآن بالمسافات الموسيقية. فالوتر المشدود يصدر الصوت الثامن (الأوكتاف) إذا قسم طوله إلى النصف. وبالمثل فإذا أُنقص الطول إلى ثلاثة أرباع، حصلنا على الصوت الرابع، وإذا أنقص إلى الثلثين حصلنا على الخامس. والصوتان الرابع والخامس معا يصنعان الثامن (الأوكتاف)، أي ٤/٣ x ٣/٢=٢/١. وهكذا فإن هذه المسافات تناظر النسب القائمة في العلاقة التوافقية ١:٣/٤:٢ ولقد حاول البعض أن يربط بين المسافات الثلاث للوتر المشدود وبين طرق الحياة الثلاثة. ومع أن هذا لا بد أن يظل ضربا من التخمين، فمن المؤكد أن الوتر المشدود سيؤدي منذ الآن دورا أساسيا في الفكر الفلسفي اليوناني. ذلك لأن فكرة الانسجام، بمعنى التوازن، والتوفيق بين الأضداد، كالمرتفع والمنخفض، والجمع بينهما عن طريق الضبط الصحيح للنغم، ومفهوم الوسط أو الطريق الأوسط في الأخلاق، ونظرية الأمزجة الأربعة، كل هذه ترجع في النهاية إلى الاكتشاف الذي توصل إليه فيثاغورس. وسوف نجد الكثير من هذه الأفكار عند أفلاطون.

ومن المحتمل جدا أن الكشوف في ميدان الموسيقى هي التي أدت إلى الفكرة القائلة إن الأشياء كلها أعداد، بحيث يتحتم علينا، من أجل فهم العالم المحيط بنا، أن نهتدي إلى العدد في الأشياء. ولا نكاد ندرك البناء العددي، حتى تتحقق لنا السيطرة على العالم. وتلك فكرة عظيمة الأهمية. وعلى حين أن دلالتها قد ضاعت مؤقتا بعد العصر الهلينستي، فقد عاد الاعتراف بها مرة أخرى بعد أن أدت حركة أحياء المعرفة إلى بعث اهتمام متجدد بالمصادر القديمة. وقد أصبحت هذه الفكرة من السمات الرئيسية في النظرة الحديثة إلى العلم. كذلك فإننا نجد لدى فيثاغورس، لأول مرة، اهتماما بالرياضيات لا ينبعث أساسا من الاحتياجات العملية. صحيح أنه كانت لدى المصريين القدماء بعض المعارف الرياضية، ولكن هذه المعارف لم تتجاوز ما كانوا يحتاجون إليه لبناء أهرامهم أو لقياس مساحة حقولهم. أما اليونانيون فهم الذين بدأوا بدراسة هذه المسائل «حبا في البحث ذاته» على حد تعبير هيرودوت، وكان فيثاغورس واحدا من أسبقهم في هذا الميدان.

وقد استحدث فيثاغورس طريقة لتصوير الأعداد بوصفها تنظيمات من النقط أو الحصى، وتلك في الواقع طريقة في الحساب ظلت باقية، بصورة أو بأخرى، وقتا طويلا من بعده، بل إن الكلمة اللاتينية التي تدل على عملية الحساب، calculation تعني «التعامل مع الحصى (*).

وترتبط بذلك دراسة سلاسل حسابية معينة. فإذا رتبنا صفوفا من الحصى بحيث يحتوي كل صف منها على واحدة تزيد على ما قبله، بادئين بالواحد، عندئذ نحصل على عدد «مثلث». وقد أوليت أهمية خاصة إلى هذا العدد المثلث tetraktys الذي يتألف من أربعة صفوف، والذي يثبت أن ١+ ٢+ ٣+ ٤=١٠. وبالمثل فإن مجموع الأعداد الفردية المتعاقبة يساوي عددا «مربعا» ومجموع الأعداد الزوجية المتعاقبة يساوي عددا «مستطيلا».

(*) كلمة calculus في اللاتينية تعنى «حصاة» [المترجم].

وفي الهندسة اكتشف فيثاغورس النظرية المشهورة القائلة إن المربع المقام على وتر المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع مربعي الضلعين الآخرين، وإن لم نكن نعرف طبيعة البرهان الذي أثبتها به. وهنا نجد مثلا آخر لمنهج التعميم والبرهان، على عكس القواعد العملية المكتسبة بالخبرة. على أن اكتشاف هذه النظرية قد أدى إلى إشكال هائل في المدرسة الفيثاغورية. ذلك لأن من نتائجها أن المربع المقام على وتر المربع يساوي ضعف المربع المقام على ضلعه. ولكن أي عدد «مربع» لا يمكن تقسيمه إلى عددين مربعين متساويين. ولذا فإن المشكلة لا يمكن حلها عن طريق ما نسميه الآن بالأعدادالجذرية rational. فالوتر لا يتناسب قياسا مع الضلع. ولا بد لحل هذه المشكلة من نظرية في الأعداد الصماء، irrational وهي النظرية التي وضعها فيثاغوريون متأخرون. ومن الواضح أن اسم «الصماء» في هذا السياق يرجع إلى هذا الإشكال الرياضي المبكر. وتقول إحدى الروايات إن واحدا من أعضاء الجماعة الفيثاغورية قد أُغرق في البحر لأنه باح بهذا السر.

ولقد ارتكز فيثاغورس، في نظريته عن العالم، على تعاليم الفلاسفة الملطيين مباشرة، وجمع بينها وبين نظرياته الخاصة في الأعداد. فالأعداد في الترتيبات التي ذكرناها من قبل تسمى «أحجار الحدود»، وهى تسمية ترجع قطعا إلى أن هذا المفهوم كان مرتبطا بقياس الحقول، أو «الهندسة» (قياس الأرض – geometry) بالمعنى الحرفي للكلمة. ففي رأي فيثاغورس أن الهواء اللامحدود هو ما يحافظ على تميز الوحدات، والوحدات هي التي تجعل اللامحدود قابلا للقياس. وفضلا عن ذلك فاللامحدود هو ذاته الظلمة، والحد هو النار، وهو تصور نابع، كما هو واضح، من رؤية السماء والنجوم. وقد اعتقد فيثاغورس، شأنه شأن الملطيين، أن هناك عوالم كثيرة، وإن كان من غير المحتمل، تبعا لنظرته إلى العدد، أن يكون قد وصفها بأنها عوالم لا تعد ولا تحصى. وقد

توسع فيثاغورس في فكرة انكسيمندر، فذهب إلى أن الأرض كرة، وتخلى عن نظرية الدوامة التي قال بها الملطيون. غير أن القول بنظرية في مركزية الشمس كان لا بد أن ينتظر مجيء فيلسوف لاحق، كان بدوره من سكان ساموس.

ولقد كان اهتمام الفيثاغوريين بالرياضيات هو الذي أدى إلى ظهور نظرية سنصادفها فيما بعد، هي نظرية المثل أو نظرية الكليات universals. فحين يبرهن الرياضي على نظرية خاصة بالمثلثات، فإنه لا يتحدث عن أي شكل محدد مرسوم في مكان ما، بل يتحدث عن شيء يراه بعين العقل. ومن هنا ينشأ التمييز بين المعقول والمحسوس. وفضلا عن ذلك فإن النظرية التي يتم إثباتها تكون صحيحة بلا قيد أو شرط، وتظل صحيحة في كل زمان. وحسبنا أن نسير خطوة واحدة بعد ذلك لنصل إلى الرأي القائل إن المعقول وحده هو الحقيقي والكامل والأزلي، على حين أن المحسوس ظاهري، ناقص، زائل، فتلك إذن نتائج مباشرة للفيثاغورية، ظلت مسيطرة على الفكر الفلسفي، فضلا عن الفكر اللاهوتي، منذ ذلك الحين.

ولنذكر أيضا أن الإله الرئيسي عند الفيثاغوريين كان أبولو، على الرغم مما في معتقداتهم من عناصر أورفية، ولقد كان التيار الأبولوني هو الذي ميز اللاهوت العقلاني في أوروبا من صوفية الشرق.

وهكذا تزعزعت أركان العقيدة الأولمبية القديمة تحت تأثير الفيثاغوريين الأوائل، وظهرت محلها نظرة دينية جديدة. على أن زينوفان Xenophanes قد شن هجوما أعنف بكثير على الآلهة التقليدية. وقد ولد زينوفان هذا، على الأرجح، في العام ٥٦٥ ق. م. في أيونية، وهرب إلى صقلية عندما جاء الغزو الفارسي في العام ٥٤٠ ق. م. ويبدو أن هدفه الرئيسي كان استئصال مجموعة آلهة الأوليمب التي اتخذ كل منها صورة الإنسان، كما أنه عارض النزعة الصوفية التي سادت حركة الأحياء الأورفية، وتهكم على فيثاغورس.

أما الشخصية التالية في ذلك التراث الفلسفي فهي شخصية هرقليطس Heracleitus الذي كان ينتمي إلى مدينة إفسوس Ephesus والذي كانت فترة ازدهاره هي نهاية القرن السادس. ونحن لا نكاد نعرف عن حياته شيئا باستثناء انتمائه إلى أسرة أرستقراطية. غير أن بعض الشذرات من كتاباته ظلت باقية، ومنها ندرك بسهولة لماذا لقب بلقب «الغامض»، ففي أقواله نغمة الكلمات التنبئية، وشذرات مقتضبة رشيقة، حافلة بالمجازات الحية. فهو يقول مثلا، عن دورة الحياة والموت: «إن الزمن طفل يلعب النرد، والقوة الملكية إنما يتحكم فيها طفل»، وهو في هجماته المترفعة على الجهلاء يطلق العنان لازدرائه في عبارات لاذعة: «ما أشبه الحمقى، حين يسمعون، بالصم وعليهم يصدق المثل القائل إنهم غائبون في حضورهم»، كما يقول: «الأعين والآذان شهود مضللون للناس إن كانت لهم نفوس لا تفهم لغتها».

ولكي يذكرنا بأن الإنجازات القيمة تكلف عملا وجهدا جما، يقول: «من يبحثون عن الذهب يحفرون من التراب الكثير، ولا يجدون إلا القليل»، أما أولئك الذين يجدون في ذلك صعوبة، فإنه يرفض موقفهم قائلا: «إن الحمير تفضل التبن على التبر»، ولكن حتى على الرغم من موقفه هذا، فإنه يستبق فكرة عبر عنها سقراط فيما بعد بكلمة مشهورة، هي الفكرة القائلة إننا ينبغي ألا نفرط في التباهي بما نعلم «إن الإنسان أمام الله وليد رضيع، كالطفل في عين الرجل».

ولو تأمل المرء آراء هرقليطس من كثب لاستطاع فهمها على نحو أوضح. فعلى الرغم من أن هرقليطس لم تكن لديه الميول العملية التي اتسم بها الأيونيون السابقون له، فإن جذور تفكيره النظري كانت ترجع إلى تعاليم الأيونيين وفيثاغورس معا. فقد سبق أن قال انكسيمندر إن الأضداد المتنافسة تعود إلى اللامحدود، كيما تكفر عن تعدياتها كل على الآخر. ومن جهة أخرى قال فيثاغورس بفكرة الانسجام. ومن هذين العنصرين وضع هرقليطس نظرية جديدة،

هي أهم كشف وإسهام له في الفلسفة، وهي النظرية القائلة إن قوام العالم الحقيقي هو التآلف المتوازن بين الأضداد. فمن وراء صراع الأضداد، وفقا لمقادير محسوبة، يكمن انسجام خفي أو تناغم هو جوهر العالم.

على أن هذه الفكرة الكونية لا تظهر للعيان في كثير من الأحيان، لأن الطبيعة تحب الاختفاء، بل يبدو أن رأيه هو أن التناغم ينبغي، بمعنى ما، أن يكون شيئا لا تدركه العين على الفور. «فالتناغم الخفي أفضل من الواضح» بل إن الناس كثيرا ما يتغافلون عن وجود الانسجام. «إن الناس لا يعرفون كيف يتفق ما هو متباين مع ذاته. إنه تناغم لتوترات متضادة، كتناغم القوس والقيثارة».

وهكذا فإن الخلاف والصراع هما المبدأ المحرك الذي يحفظ للعالم حياته. «لقد كان هوميروس على خطأ حين قال: ليت الصراع يختفي من بين الآلهة والناس! إذ إنه لم يدرك أنه كان يدعو بذلك إلى دمار العالم. فلو استجيب لدعائه هذا، لفنيت الأشياء جميعا». وبهذا المعنى المنطقي، لا بالمعنى العسكري، ينبغي أن نفهم عبارته القائلة إن «الحرب أبو الأشياء جميعا (*). هذا الرأي يحتاج إلى مادة أساسية جديدة تنطوي على تأكيد لأهمية الفاعلية والنشاط. وهكذا سار هرقليطس في طريق الفلاسفة الملطيين من حيث المبدأ، لا من حيث التفاصيل، فاختار النار. «الأشياء جميعا تتبادل مع النار، والنار مع الأشياء جميعا، كما تتبادل السلع مع الذهب والذهب مع السلع». هذا التشبيه التجاري يكشف عن مغزى النظرية. فلهب المصباح الزيتي يبدو كأنه شيء ثابت، مع أن الذي يحدث طوال الوقت هو أن الزيت يستهلك بالتدريج، والوقود يتحول إلى لهب، والسناج يترسب من احتراقه، وهكذا فإن كل ما يحدث في العالم إنما هو عملية تنطوي على مبادلات من هذا النوع، ولا شيء يظل على حاله أبدا، «إنك لا تستطيع أبدا أن تنزل في النهر

(*) على الرغم من أن كلمة «الحرب» مؤنثة في اللغة العربية، فلم يكن من الممكن، في ضوء المعنى المقصود، أن نقول «الحرب أم الأشياء جميعا»، لما تحمله كلمة «أم» من ارتباطات عاطفية لا وجود لها في النص [المترجم].

نفسه مرتين، لأن مياها جديدة تتدفق عليك بلا انقطاع»، ومن أجل هذا النوع من التشبيه نسب الكتاب المتأخرون إلى هرقليطس تلك الكلمة المشهورة «كل الأشياء في صيرورة»، كما كان سقراط يلقب أتباع هرقليطس بلقب «المتدفقين».

ومن المهم أن نضع العبارة السابقة في مقابل شذرة أخرى لهرقليطس تقول: «إننا ننزل في النهر نفسه ولا ننزل فيه، إننا نكون ولا نكون»، إذ يبدو للوهلة الأولى أن من المستحيل التوفيق بين هذه العبارة الأخيرة وبين سابقتها، غير أن القول الأخير ينتمي إلى جانب آخر من النظرية. فمفتاحها يكمن في نصفها الثاني، إذ إن عبارة «أننا نكون ولا نكون» إنما هي تعبير غامض عن القول إن أساس وحدة وجودنا هو التغير الدائم، أو إذا استخدمنا اللغة التي اصطنعها أفلاطون فيما بعد، إن وجودنا صيرورة دائمة. وكذلك الحال في مثال النهر. فإذا نزلت اليوم في نهر التيمز، ثم نزلت مرة أخرى غدا، فإنني أنزل في النهر نفسه، ومع ذلك فإن النهر الذي أنزل فيه ليس نفس النهر. وأعتقد أن النقطة التي أرمي إليها هي من الوضوح بحيث لا يحتاج القارئ إلى أن يمارس التجربة بنفسه! وهناك عبارة أخرى تتضمن هذا المعنى نفسه، وهي «الطريق الصاعد هو نفسه الطريق الهابط، » فهذا شيء لاحظناه من قبل في حالة اللهب: إذ إن الزيت يصعد، والسناج يهبط، وكلاهما جزء من عملية الاحتراق، ومن الجائز جدا أن العبارة ينبغي أن تؤخذ، أولا وقبل كل شيء، بمعناها الحرفي. فالطريق المنحدر يتجه إلى أعلى وإلى أسفل، تبعا للاتجاه الذي تسير فيه، وهنا تذكرنا نظرية الأضداد عند هرقليطس بأن السمات التي تبدو متعارضة هي في واقع الأمر أجزاء أساسية من موقف ما. ولقد كان من أقوى العبارات التي استخدمها هرقليطس للتعبير عن هذه الفكرة قوله: الخير والشر واحد! وهي عبارة لا تعني بالطبع أن الخير والشر هما الشيء نفسه، بل تعني عكس ذلك، فكما أن المرء لا يستطيع تصور طريق صاعد من دون طريق هابط، فكذلك

لا يستطيع المرء أن يفهم فكرة الخير من غير أن يفهم فكرة الشر في الوقت ذاته. والواقع أنك لو أزلت الطريق الصاعد، بإزالة المنحدر مثلا، فإنك بذلك تقضي أيضا على الطريق الهابط، وكذلك الحال في الخير والشر.

وإلى هذا الحد يمكن القول إن النظرية القائلة إن الأشياء كلها في صيرورة ليست جديدة حقا. فقد كانت لأنكسيمندر آراء مماثلة تماما، ولكن تفسير هرقليطس للسبب الذي من أجله تظل الأشياء كلها، على الرغم من هذه الصيرورة، على ما هي عليه، يمثل تقدما بالقياس إلى الفلاسفة الملطيين. ولقد استُمدت الفكرة الرئيسية عن التناسب من فيثاغورس. فعن طريق المحافظة على النسب الصحيحة يعمل التغير الدائم على الاحتفاظ بالأشياء كما هي. وهذا يصدق على الإنسان مثلما يصدق على العالم. ففي الطبيعة تتحول الأشياء وفقا لنسب، وكذلك الحال في النفس البشرية، التي تحدث فيها تحولات بين الجاف والرطب. فالنفس الرطبة تتدهور وتتعرض لخطر الانحلال إن لم تمنع النار ذلك، وهي ملاحظة لا تخلو من الصواب حين يكون الأمر متعلقا بإنسان لا يكف عن الشراب. ومن جهة أخرى فإن «النفس الجافة هي الأحكم والأفضل»، وإن كان من الواجب ألا نفرط في جانب الفضيلة بدوره، لأن النار الزائدة قد تقتل النفس كما تقتلها الرطوبة الجامحة. ومع ذلك يبدو أن الفناء بالنار قد اعتبر نهاية أعظم، مادامت «الميتات الأعظم تنال حظوظا أعظم»، وعلة ذلك هي، على الأرجح، أن النار هي الجوهر الأزلي. «هذا العالم، الذي هو واحد بالنسبة إلى الجميع، لم يصنعه واحد من الآلهة أو البشر، وإنما كان منذ الأزل، وهو الآن، وسيكون دائما نارا لا تخبو أبدا، تشتعل بقدر، وتنطفئ بقدر».

أما عن عمليات الطبيعة فإنها كلها تجري وفقا للنسب الخاصة بها، فليس من الواجب أن ننظر إلى الصراع بين الأضداد على أنه ظلم، كما اعتقد انكسيمندر، بل أن الظلم يكمن في تجاهل النسب، «إن الشمس لن تتجاوز نسبها»، ولو فعلت للاحقتها أيدي ربات العدالة (إرينييس، Erinyes)،

غير أن النسب ليست جامدة تماما، وكل ما هو مطلوب هو ألا تتجاوز حدودها. فمن الممكن أن تتذبذب في حدود معينة، وهذا ما يعلل تلك الظواهر الدورية كالليل والنهار في الطبيعة، واليقظة والنوم في الإنسان، وما شابهها من التغيرات. وقد يجد المرء لديه ميلا إلى أن يربط فكرة النسب المتذبذبة بفكرة تكوين الفيثاغوريين للأعداد الصماء عن طريق كسور مستمرة تتألف من تقريبات متعاقبة تزيد وتنقص بالتناوب عن القيمة المحددة. غير أننا لا نعرف إن كان الفيثاغوريون الأوائل توصلوا إلى هذه الطريقة بالفعل أم لا، وعلى الرغم من أنها كانت بالقطع معروفة أيام أفلاطون، فإننا لا نستطيع أن ننسب هذه المعرفة عن ثقة إلى هرقليطس.

ولقد كان هرقليطس، شأنه شأن زينوفان، يحتقر العقيدة الشائعة في أيامه، وذلك في صورتيها الأوليمبية والأورفية. ففي رأيه أن الطقوس والقرابين ليست هي التي تجعل الناس فضلاء. وهكذا أدرك بوضوح الطابع السطحي والبدائي للممارسات الشعائرية. «عبثا ما يفعلون حين يطهرون أنفسهم بأن يرشوها بالدماء، مثلهم في ذلك كمثل من يغسل رجليه من الطين، بأن يغمسهما في الوحل، وهو منظر لو رآه أحد لحكم على صاحبه بالجنون»، وهكذا فإن السير في هذا الاتجاه لا يجلب أي نوع من الفضيلة.

ولكن هناك طريقة يمكن بها بلوغ الحكمة، هي إدراك المبدأ الكامن في الأشياء. هذه الصيغة هي انسجام الأضداد. وهي صيغة لا يدركها الناس على الرغم من أنها تتكشف في كل مكان. «إن الصيغة التي أقول بها تغيب عن عقول الناس قبل أن يسمعوها وبعد أن يسمعوها. ذلك لأنه على الرغم من أن الأشياء جميعا تحدث وفقا لهذه الصيغة، فإن الناس يبدون وكأنهم لا يعرفون عنها شيئا. حتى عندما يصادفون أقوالا وأفعالا كتلك التي أوضحتها عندما ميزت كل شيء وفقا لنوعه وحددت ما يكونه»، فإذا لم نعرف هذه الصيغة فلن يفيدنا أي قدر من التعلم. «إن تعلم أشياء كثيرة لا يعلم الفهم». وتلك نظرة سنجدها فيما بعد عند هيجل، وكان مصدرها الأول هو هرقليطس.

وإذن فالحكمة إنما تكون في إدراك الصيغة الكامنة التي هي مشتركة بين الأشياء جميعا. وعلينا أن نلتزم بهذه الصيغة كما تلتزم المدينة بقوانينها. بل إن علينا أن نلتزم بها بمزيد من الدقة، لأن الصيغة المشتركة تسري على نحو شامل، على حين أن القوانين قد تختلف من مدينة لأخرى، وهكذا فإن هرقليطس يؤكد الطابع المطلق لما هو مشترك، على عكس فكرة النسبية التي كانت تنمو في ذلك العصر نتيجة للمقارنات التي كانت تجري بين العادات المتباينة للشعوب المختلفة، فالموقف الهرقليطي مضاد للرأي البرجماتي الذي قال به السفسطائيون، والذي أعرب عنه بروتاجوراس Protagoras فيما بعد بقوله إن «الإنسان مقياس الأشياء جميعا».

ولكن على الرغم من أن الصيغة الكلية الشاملة، أو اللوجوس Logos موجودة في كل مكان، فإن الكثيرين يعجزون عن رؤيتها، ويسلكون وكأن لكل منهم حكمته الخاصة به، وهكذا فإن الصيغة العامة أبعد ما تكون عن الرأي الشعبي أو العام. وبسبب هذا العجز (عن إدراك الصيغة العامة) يحتقر هرقليطس العامة، فهو أرستقراطي بالمعنى الحرفي للكلمة، أي بمعنى من يؤيد سلطة المتفوقين أو الأفاضل، «خير لأهل إفسوس، أعني كل رجل بالغ منهم، أن يشنقوا أنفسهم، ويتركوا المدينة للصبية الذين لم تنبت لحاهم، ذلك لأنهم نبذوا هرمودورس Hermodorus، أفضلهم جميعا، قائلين: لا نود أن يكون بيننا من هو أفضل منا، ولو كان ثمة شخص كهذا، فليكن الأفضل في مكان آخر وبين أناس آخرين».

ومن المؤكد أن فكرة هرقليطس عن نفسه كانت رفيعة، وهو أمر يجوز لنا أن نعذره عليه. وعلى أي حال، فباستثناء هذا الغرور الشخصي، فإنه يظهر أمامنا مفكرا ضخما، جمع بين أهم تصورات السابقين له، وكان له تأثير حيوي في أفلاطون.

إن نظرية الصيرورة عند هرقليطس تلفت الانتباه إلى أن الأشياء جميعا يسري عليها نوع من الحركة. ولكن التحول التالي في الفلسفة اليونانية ينتقل بنا إلى الطرف المضاد، وينكر الحركة على إطلاقها.

لقد كان من السمات التي تشترك فيها كل النظريات التي عرضناها من قبل، أنها تبذل محاولة لتفسير العالم عن طريق مبدأ واحد. وبالطبع فإن الحلول تختلف من مدرسة إلى أخرى، ولكن كل مدرسة كانت تدعو إلى مبدأ أساسي واحد فيما يتعلق بالتركيب الذي تتألف منه الأشياء جميعا. ولكن أحدا لم يتصد حتى الآن لاختبار وجهة النظر العامة هذه بطريقة نقدية. وكان الناقد الذي أخذ هذه المهمة على عاتقه هو بارمنيدس Parmenides.

إننا لا نعرف عن حياة بارمنيدس إلا أشياء قليلة مهمة، شأنه في ذلك شأن الكثيرين غيره. فقد كان من مواطني إيليا Elea، في جنوب إيطاليا، أسس مدرسة سميت بالمدرسة الإيلية، نسبة إلى المدينة. وكانت فترة نضجه هي النصف الأول من القرن الخامس، وإذا صحت رواية أفلاطون، وكذلك زينون تلميذ بارمنيدس فإنه زار أثينا، حيث قابلا معا سقراط نحو العام ٤٥٠ ق. م. ولقد كان بارمنيدس وأنبادقليس Empedocles، من بين الفلاسفة اليونانيين جميعا، هما وحدهما اللذان عرضا نظرياتهما بصورة شعرية، وكان عنوان قصيدة بارمنيدس هو «في الطبيعة»، وهو العنوان نفسه الذي كان يطلق على الكثير من الكتابات الأخرى للفلاسفة الأقدمين، وهذه القصيدة تنقسم قسمين، أولهما «طريق الحق»، ويتضمن نظريته المنطقية التي تهمنا هنا قبل غيرها، أما في الجزء الثاني «طريق الظن» فيعرض مذهبا في الكون ذا طابع فيثاغوري في أساسه، وإن كان يقول بصراحة تامة إننا يجب أن ننظر إلى هذا كله على أنه وهم. ولقد كان بارمنيدس ذاته منتميا في البداية إلى النظرية الفيثاغورية، غير أنه تخلى عنها عندما صاغ انتقاداته العامة. وهكذا فإن هذا الجزء من قصيدته يقصد به أن يكون تعدادا للأخطاء التي تحرر منها.

يبدأ نقد بارمنيدس من نقطة ضعف كانت تشترك فيها النظريات السابقة كلها. تلك هي التعارض بين الرأي القائل إن الأشياء جميعا قوامها مادة أساسية ما، والقول في الوقت ذاته بوجود مكان فارغ،

فنحن نصف المادة بقولنا «إنها موجودة» والمكان الفارغ بقولنا «إنه غير موجود»، ولقد كان الخطأ الذي وقع فيه الفلاسفة السابقون جميعا هو أنهم تحدثوا عما هو غير موجود كأنه موجود. بل إن هرقليطس يبدو كأنه قد قال إنه يوجد ولا يوجد في آن معا، وفي مقابل هذا كله أكد بارمنيدس ببساطة «أنه موجود»، ذلك لأن ما لا يوجد لا يمكن حتى التفكير فيه، إذ لا يستطيع المرء أن يفكر في لا شيء، كما أن ما لا يمكن التفكير فيه لا يمكن أن يوجد، ومن ثم فإن ما يمكن أن يوجد يمكن التفكير فيه. هكذا كان الاتجاه العام للحجة التي استند إليها بارمنيدس.

هذه الحجة تؤدي فورا إلى بعض النتائج. فعبارة «أنه موجود» تعني أن العالم مملوء في كل مكان بالمادة، أما المكان الفارغ فهو ببساطة غير موجود، لا داخل العالم ولا خارجه. وفضلا عن ذلك فلا بد أن يوجد من المادة في مكان ما بقدر ما يوجد في مكان آخر، وإلا لتعين أن نقول عن مكان ذي كثافة أقل إنه ليس موجودا بمعنى ما. وهو محال. ولا بد أن يكون هذا الموجود حاضرا بالتساوي في جميع الاتجاهات، ويستحيل أن يمتد إلى مالا نهاية، إذ لو صح ذلك لكان معناه أنه غير مكتمل. ثم إن هذا الموجود غير مخلوق، وهو أزلي، لأن من المحال أن ينشأ من لا شيء ويرتد إليه بعد فنائه، أو أن ينشأ من شيء ما، مادام لا يوجد إلى جانبه شيء. وهكذا نصل إلى صورة للعالم على أنه كرة مادية مصمتة، متناهية، متجانسة، بلا زمان ولا حركة ولا تغيير. والحق أن تلك ضربة قاصمة لتصورنا العادي، غير أنها هي النتيجة المنطقية لمذهب مادي واحدي متسق مع نفسه، فإن كان ذلك يجرح حواسنا، فالعيب عيب حواسنا، وينبغي علينا أن نستبعد التجربة الحسية بوصفها خداعه، وهذا بعينه ما فعله بارمنيدس، فهو إذ مضى بالنظرية الواحدة حتى نهايتها المريرة، قد أرغم المفكرين التالين له على أن يبدأوا بداية جديدة. والحق أن الكرة (الكونية) التي تحدث عنها بارمنيدس إنما هي مثال لما كان يعنيه هرقليطس، حين قال إن الصراع لو انتهى لانتهى معه العالم.

ومن الجدير بالملاحظة أن نقد بارمنيدس لا يمس نظرية هرقليطس لو نظر إليها نظرة صحيحة. ذلك لأن الرأي القائل إن الأشياء قوامها النار، ليس في واقع الأمر أساسيا لنظرية هرقليطس، بل إن دوره كان مجازيا، من حيث إن اللهب إنما هو وسيلة واضحة ملموسة لتمثيل الفكرة المهمة القائلة إنه لا شيء يظل ساكنا، وإن الأشياء كلها في تغير دائم، ولقد شرحنا من قبل كيف ينبغي تصور عبارة مثل «إنه يكون ولا يكون» في إطار مذهب هرقليطس، وواقع الأمر أن نظرية هرقليطس كانت بالفعل تنطوي على نقد ضمني للميتافيزيقا اللغوية عند بارمنيدس.

إن نظرية بارمنيدس، في صورتها اللغوية، ترتد ببساطة إلى القضية التالية: إنك حين تفكر أو تتكلم، فأنت تفكر أو تتكلم عن شيء ما، ويترتب على ذلك ضرورة وجود أشياء خارجية مستقلة تفكر فيها وتتكلم عنها. وهذا أمر يمكنك أن تقوم به في مناسبات مختلفة عديدة، ومن ثم فإن موضوعات الفكر أو الكلام ينبغي أن توجد دائما. و لما كان من المحال ألا توجد هذه الموضوعات في أي وقت، فلا بد أن التغير مستحيل. ولكن ما أغفله بارمنيدس هو أنه، وفقا لرأيه، لا يستطيع أن ينكر أي شيء، مادام هذا الإنكار معناه أنه يتكلم عما هو غير موجود. ولكن لو كان الأمر كذلك، لما استطاع في الوقت ذاته أن يؤكد أو يثبت شيئا، وبذلك يصبح كل حديث، وكل مقال، وكل فكر مستحيلا، ولا يبقى إلا «أنه موجود»، تلك الصيغة الفارغة التي تعبر عن مجرد الهوية.

ومع ذلك فإن هذه النظرية تعبر عن مسألة مهمة هي أننا إذا استطعنا أن نستخدم كلمة ما بطريقة معقولة فلا بد أن يكون لها معنى، ولا بد أن يكون ما تعنيه موجودا بمعنى أو بآخر، أما المفارقة فإنها تختفي لو عدنا بذاكرتنا إلى هرقليطس، والواقع أننا حين نتأمل المسألة بمزيد من الوضوح، لن نجد أحدا يقول بالفعل «إنه لا يكون» (بالمعنى المطلق)، بل يقول فقط «إنه لا يكون من نوع ما». فإذا قلت

«العشب ليس أحمر»، فلست أعني أن العشب لا يكون، بل أعني فقط أنه لا يكون على نحو ما تكون أشياء أخرى. والواقع أنني لا أستطيع أن أقول ذلك لو لم تكن لدي أمثلة أقدمها لأشياء أخرى حمراء، كالحافلات (الباصات) مثلا، وهكذا فإن ما يود هرقليطس أن يقوله هو أن ما هو أحمر اليوم، قد يصبح أخضر غدا، إذ إنك قد تصبغ الحافلة الحمراء بطلاء أخضر.

وهذه النقطة تؤدي إلى إثارة السؤال العام عن الشروط التي تكون الألفاظ بموجبها ذات معنى، وهو سؤال أضخم من أن يجاب عنه هاهنا، ومع ذلك فإن إنكار بارمنيدس للتغير هو أصل كل النظريات المادية التالية. فضمير الغائب الذي نسب إليه الوجود في عبارة «إنه موجود»، هو ما أصبح يطلق عليه فيما بعد اسم «الجوهر»، أي المادة التي لا تتغير ولا تفنى، والتي يقول الماديون عنها إنها هي التي تتألف منها الأشياء جميعا.

لقد كان بارمنيدس وهرقليطس هما القطبين المتنافرين من بين مفكري العصور السابقة لسقراط، ومن الجدير بالذكر أن الفلاسفة الذريين - فضلا عن أفلاطون - قد أوجدوا مركبا يجمع بين وجهتي النظر المتعارضتين هاتين، فمن بارمنيدس أخذوا الجزيئات الأولية الثابتة التي قالوا بها، ومن هرقليطس أخذوا فكرة الحركة التي لا تنقطع. وهذا في الواقع واحد من أوضح وأقدم الأمثلة التي أوحت بالجدل الهيجلي من بداية الأمر. فمن المؤكد أن التقدم العقلي تصدق عليه الفكرة القائلة إنه ينشأ عن مركب من هذا النوع، يأتي بعد بحث دؤوب في موقفين متطرفين متعارضين.

ولقد كان النقد الذي وجهه بارمنيدس يستدعي اتخاذ موقف جديد من مسألة تركيب العالم، وهذا ما قام به أنبادقليس Empedocles من مدينة أكراجاس Acragas، وهو بدوره فيلسوف لا نعرف إلا القليل عن تاريخه، وإن كان قد بلغ مرحلة النضج في النصف الأول من القرن الخامس ق. م. ولقد كان أنبادقليس، من

الوجهة السياسية، في جانب الكثرة، وروى عنه أنه كان زعيما ديموقراطيا، وفي الوقت ذاته كان لديه عنصر صوفي يبدو أنه ارتبط بالتأثير الأورفي للفيثاغوريين. ذلك لأن أنبادقليس، شأنه شأن بارمنيدس، كان على ما يبدو مفتونا بالتعاليم الفيثاغورية، ثم انشق عنها فيما بعد، كما فعل بارمنيدس أيضا، وتحكي عنه روايات ظلت محفوظة حتى الآن، وتدخل في باب الخوارق والمعجزات، إذ تقول الأسطورة إنه كان يستطيع التأثير في الطقس، وبفضل خبرته الطبية نجح في مكافحة وباء الملاريا الذي انتشر في مدينة سيلينوس Silenus، وقد خلدت ذكرى هذا الحادث فيما بعد على نقود سكت في هذه المدينة. ويقال إنه كان يعد نفسه إلها، وعندما مات ساد الاعتقاد أنه رفع إلى السماء، بينما يقول آخرون إنه قفز داخل بركان إتنا، وإن كان هذا يبدو أمرا لا يصدق، إذ يستحيل أن يقوم سياسي جدير بهذا الاسم بالقفز في بركان.

ولقد أراد أنبادقليس أن يوفق بين المذهب الإيلي وبين شهادة الحواس المعتادة، فقال بكل المواد التي جرب الفلاسفة من قبله أن يجعلوها أساسية، وأضاف إليها مادة رابعة. وقد أطلق على هذه المواد اسم «جذور» الأشياء، ثم أسماها أرسطو فيما بعد بالعناصر، وتلك هي نظرية العناصر الأربعة المشهورة، وأعني بها الماء والهواء والنار والتراب، وهي النظرية التي سيطرت على علم الكيمياء طوال ما يقرب من ألفي عام، ومازالت آثار منها باقية في اللغة العادية حتى يومنا هذا، كما هي الحال حين نتكلم عن ثورة العناصر، وهذه النظرية هي في حقيقتها مزيج من مجموعتين من الأضداد، الرطب والجاف، والحار والبارد.

ولنلاحظ أنه لا يكفي، من أجل التصدي لانتقاد بارمنيدس، زيادة أنواع المواد التي نعدها أساسية، وإنما ينبغي بالإضافة إلى ذلك أن يكون هناك شيء يجعل المواد الأساسية نمتزج على أنحاء شتى. وهذا ما يحققه المبدآن الفعالان اللذان قال بهما أنبادقليس،

وهما المحبة والنزاع. فالوظيفة الوحيدة لهذين المبدأين هي الجمع والتفريق، على الرغم من أنه اضطر إلى أن يتحدث عنهما كأنهما بدورهما ماديان، لأن فكرة الفاعلية بطريق غير مادي لم تكن قد ظهرت بعد، ولذا قال إن هذين المبدأين ماديان أو جوهريان، وأضافهما إلى العناصر الأربعة الأخرى ليكون المجموع ستة. وهكذا فعندما تتفرق العناصر الأربعة، يحتل «النزاع» الفراغ القائم بينها، على حين أنها حين تتحد تربط بينها المحبة برباط وثيق، ونود في هذا الصدد أن نشير إلى أن هناك بعض المبررات للرأي القائل إن المبدأ الفعال ينبغي أن يكون ماديا، ذلك لأن العلم الحديث، وإن كان قد طور الفكرة القديمة وهذبها، مازال يرى أن المبدأ الفعال يجب أن يكون له مصدر مادي في مكان ما، حتى لو كان هذا المكان مغايرا لذلك الذي يمارس فيه فاعليته.

ولقد رأينا من قبل أن أناكسيمنيس قد نظر إلى الهواء على أنه مادي، وإن لم نكن نعرف الأسباب التي بنى عليها رأيه هذا، أما أنبادقليس فإنه يقف على أرضية مختلفة، لأنه اكتشف الحقيقة القائلة إن الهواء مادة، وقد توصل إلى ذلك عن طريق إجراء تجارب على الساعات المائية. ولذا كان مما يلفت النظر أنه في الوقت الذي استخدم فيه السابقون له كلمة «الهواء» air نراه هو يسمي هذه المادة «أثير» aether، والكلمتان معا يونانيتان، وقد اكتسبت الكلمة الثانية مكانة علمية جديدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، عندما اقتضت النظرية الكهربية المغناطيسية وسيطا ما لنقل الموجات.

على أن أنبادقليس على الرغم من استحداثه لهذه التجديدات، قد احتفظ بجانب لا يستهان به من النظرية الإيلية، وهكذا نظر إلى المواد الأساسية على أنها أزلية لامتغيرة، ولا تقبل في ذاتها مزيدا من التفسير. ومازالت هذه الفكرة الأخيرة بدورها تشكل مبدأ مهما في التفسير العلمي، وإن يكن ذلك مبدأ لا يصرح به في أحيان كثيرة.

فلتتأمل مثلا مألوفا: إن المرء لو فسر الظواهر الكيميائية على أساس الذرات، لكان من الواجب أن تظل هذه الذرات ذاتها بلا تفسير. أما إذا أراد تفسيرها، فلا بد أن ينظر إليها على أنها تتألف من جزيئات أصغر لا تفسر بدورها.

وهكذا فإن ما يوجد، موجود، كما كان الأمر من قبل، ولا يمكن أن ينشأ شيء عما لا يوجد، أو يتحول شيء موجود إلى شيء غير موجود. وهذا كله ينتمي إلى المادية الإيلية بوضوح وصراحة. على أننا نود أن نشير هنا إلى مسألة عامة لم تتمكن فيها تلك الصيغة المعدلة التي وضعها أنبادقليس للمذهب المادي من أن تتخلص من النقد الذي وجهه بارمنيدس. تلك المسألة هي أن مجرد الاعتراف بالتغير يحتم على المرء الاعتراف بوجود الفراغ بدوره. ذلك لأن إمكان التغير معناه أن من الممكن بنفس القدر أن تتناقص كمية المادة في أي مكان معين إلى ألا يتبقى منها شيء . ومن هنا فإن زيادة عدد العناصر لا يكفي وحده. وهكذا فإن لبارمنيدس كل الحق في إنكار إمكان التغير مادام قد أنكر إمكان وجود مكان خال. ولا يمكن القول إن أنبادقليس يساعدنا في التغلب على هذه الصعوبة. وسوف نرى فيما بعد كيف حل أنصار مذهب الذرة هذه المشكلة.

لقد عرف أنبادقليس أن الضوء يستغرق وقتا في الانتقال، وأن ضوء القمر غير مباشر، وإن لم يكن في وسعنا أن نحدد المصدر الذي استقى منه هذه المعلومات. وكان مذهبه في الكون مبنيا على سلسلة من الدورات يبدأ بها مسار العالم، بحيث يكون «النزاع» في الخارج والمحبة في الداخل، وتكون العناصر الأربعة متماسكة. وبعد ذلك يعمل «النزاع» على طرد المحبة حتى تتفرق العناصر المتعددة تفرقا تاما، وتصبح المحبة خارج العالم. وبعد ذلك يحدث العكس حتى نصل مرة أخرى إلى نقطة البدء. وترتبط نظرية الحياة عنده بهذه الدورة. ففي المرحلة الأخيرة للدورة، عندما تتغلغل المحبة في الكون الكروي، تتكون أجزاء الحيوانات المختلفة متفرقة. وبعد ذلك، حين يعود النزاع مرة أخرى إلى

الخارج، تحدث تجمعات عشوائية خاضعة لمبدأ بقاء الأصلح، وحين يبدأ النزاع في الدخول مرة أخرى، تحدث عملية تمايز. ويمثل عالمنا مرحلة متقدمة من هذه العملية، يحكمها بدورها مبدأ تطوري هو مبدأ بقاء الأصلح.

وأخيرا ينبغي أن ننوه باهتمام أنبادقليس بالطب وعلم وظائف الأعضاء، فقد أخذ عن الطبيب ألكمايون الكروتوني Alcmaeon of craton، وهو من أتباع الفيثاغورية، النظرية القائلة إن الصحة توازن سليم بين المكونات المتضادة، وأن المرض يحدث حين تصبح الغلبة لأحد هذه المكونات. وبالمثل أخذ بنظرية المسام، أو الممرات التي يتنفس من خلالها الجسم بأكمله، وهذه المسام هي التي تجعل لدينا إدراكا حسيا. ويهمنا بوجه خاص أن نشير إلى نظريته في الإبصار، التي ظلت سائدة وقتا طويلا، والتي تقول بتلاقي مؤثرات منبثقة من الشيء المرئي مع شعاع من النار صادر عن العين.

أما آراؤه الدينية فكانت تسير وفقا للتراث الأورفي، وكانت منقطعة الصلة بفلسفته، ومن ثم فليس لنا أن نقيم لها وزنا، ولكن قد يكون مما له أهميته أن نشير إلى أنه يبدو في كتاباته الدينية معتنقا آراء لا يمكن التوفيق بينها وبين نظريته في العالم، والواقع أن هذا النوع من التضارب شائع إلى أبعد حد، وخصوصا بين أولئك الذين لا يخضعون معتقداتهم لاختبار نقدي. صحيح أن من المستحيل اعتناق مثل هذه الآراء المتعارضة معا في لحظة واحدة، ولكن الناس لا يجدون غضاضة في أن يؤمنوا الآن بشيء ما، ويؤمنوا غدا بعكسه، من دون أن تنتابهم أدنى ريبة في أن يكون ثمة تعارض بين الموقفين.

* * *

لقد وصلنا في قصتنا الآن إلى قلب القرن الخامس ق. م. والواقع أن قدرا غير قليل مما ينبغي أن يناقش تحت عنوان «الفلسفة السابقة لسقراط»، هو في الحقيقة معاصر لسقراط، وفي كثير من الأحيان لا يكون من الممكن تجنب قدر معين من التداخل. ذلك لأن المرء

يضطر، من أجل تقديم عرض مترابط، إلى الخروج من آن إلى آخر عن إطار الترتيب الزمني البحت. وتلك صعوبة تعترض كل بحث تاريخي، لأن التاريخ نادرا ما يكترث براحة المؤرخ الذي يتابع الأحداث وفقا لترتيب حدوثها.

فلنلق الآن بنظرة عامة موجزة إلى الأوضاع الإجماعية والسياسية لليونان في القرن الخامس، على الرغم من أننا سنحصر اهتمامنا، بعد قليل في أثينا وحدها.

لقد اكتسب اليونانيون، بفضل حروبهم مع الفرس، وعيا عميقا بالروابط المشتركة التي تجمع بينهم، أعنى روابط اللغة والثقافة والقومية، ومع ذلك فقد ظلت دولة المدينة هي محور الاهتمام إلى حد بعيد. فإلى جانب التراث الذي ينتسب إليه كل الناطقين باللسان اليوناني، ظلت العادات المحلية لكل مدينة حية بقوة، ومحتفظة بهويتها. صحيح أن هوميروس قد يكون ميراثا مشتركا، ولكن إسبرطة كانت تختلف عن أثينا بقدر ما يختلف السجن عن ساحة اللعب، وهما بدورهما كانتا تختلفان عن كورينثة Corinth أو طيبة Thebes. ولقد اتخذ تطور إسبرطة مسارا خاصا بها. ذلك لأن زيادة عدد الإسبرطيين دفعتهم إلى إخضاع قبيلة المسينيين Messenians المجاورة، وتحويلها إلى جماعة من الخدم، وترتب على ذلك تحول دولة إسبرطة إلى معسكر حربي.

كانت حكومة إسبرطة تتألف من مجلس شعبي ينتخب مجلسا للشيوخ، ويعين اثنين من المستشارين أو المشرفين، كما كان هناك ملكان، واحد من كل أسرة عريقة، ولكن السلطة الفعلية كانت في أيدي المستشارين، أما النظام التعليمي فكان الهدف منه هو تكوين جنود منضبطين فقط. ولقد كان الفرسان الإسبرطيون مشهورين في طول اليونان وعرضها. وكانوا بالفعل يشكلون قوة هائلة. والواقع أن صمود ليونيداس Leonidas ورجاله الثلاثمائة أمام جحافل الفرس بقيادة زيرزيس Xerxes في ثرموبيلاي Thermopylae ينبغي أن يعد

من أروع الأحداث التاريخية. ومن جهة أخرى لم يكن الإسبرطيون من أولئك الذين يغرقون في العواطف إلى حد الضعف والاستخذاء. فقد كان نظامهم صارما، وكان من الضروري كبح جماح المشاعر الخاصة. أما الأطفال المشوهون فكانوا يتركون في العراء حتى لا يعتري الوهن قوة الجنس كله. وكان الأطفال يؤخذون من والديهم في سن مبكرة ويربون في مؤسسات تشبه الثكنات العسكرية، كما كانت الفتيات يعاملن بطريقة تشبه في عمومها معاملة الفتيان، أما المركز الاجتماعي للمرأة فكان مبنيا على المساواة إلى حد بعيد، ومن هنا فإن قدرا كبيرا من أوصاف المدينة المثالية عند أفلاطون مستوحى من النموذج الإسبرطي.

أما مدينة كورينثة، على البرزخ اليوناني، فكانت تحتل مكانة مسيطرة في ميدان التجارة والنقل. وكانت تحكمها حكومة أقلية من النخبة (أوليجاركية)، وقد انضمت إلى الرابطة (البلوبونيزية) تحت قيادة إسبرطة. وقد أسهم الكورينثيون بكتائبهم في الحروب الفارسية، ولكنهم لم يمارسوا القيادة. وكانت اهتماماتهم تجارية في الأساس، كما أن كورينثة قد اشتهرت، ليس بوصفها موطنا للمفكرين والسياسيين، بل بسبب ما فيها من أماكن اللهو. كذلك كانت هي المصدر الذي خرج منه مستوطنو واحدة من أعظم المستعمرات اليونانية، وهي مدينة سراقوزة في صقلية. وكانت هاتان المدينتان تتبادلان التجارة فيما بينهما بنشاط، وكذلك تتبادلانها مع بقية أرض اليونان بوجه عام، وذلك على طول الممر البحري المأمون في خليج كورينثة. وفي صقلية كان اليونانيون يجاورون مباشرة مدينة قرطاجة الفينيقية القوية. وقد حاول الفينيقيون، بالتنسيق مع الغزو الذي قام به زيرزيس Xerxes (ملك الفرس) لليونان، أن يجتاحوا الجزيرة في العام ٤٨٠ ق. م. غير أن ضخامة موارد سراقوزة وقيادة طاغيتها جيلا Gela جعلا هذه المحاولة تخفق بصورة نهائية، تماما كما استطاع سكان الأرض اليونانية أن يردوا خطر الغزو الذي قام به ملك الفرس العظيم.

ولا شك في أن حلول أثينا بالتدريج محل كورينثة خلال القرن الخامس قد ساعد على إشعال نار الحرب البلوبونيزية، وكانت كارثة حملة سراقوزة هي التي أدت في النهاية إلى أفول نجم أثينا.

أما مدينة طيبة Thebes القديمة، التي ترتبط بأساطير أوديب المشهورة، القديمة فتقع في سهول بويوتيا Boeotia إلى الشمال الغربي من أثينا، ولقد كانت طيبة بدورها تخضع خلال القرن الخامس لحكم أقلية أرستقراطية، ولم يكن دورها خلال الحروب الفارسية مشرفا على الإطلاق. صحيح أن إحدى كتائب طيبة قد أبيدت مع قوات ليونيداس، ولكن أهل طيبة انتقلوا إلى الحرب في صف الفرس في بلاتايا Plataea، بعد أن اكتسح زيريس أرضهم، ومن هنا فقد عاقبتها أثينا على هذه الخيانة بحرمانها من مركزها القيادي في بويوتيا)، ومنذ ذلك الحين كان الأثينيون يبدون قدرا من الاحتقار لأهل طيبة، ولكن مع نمو قوة أثينا، انحازت إسبرطة إلى طيبة من أجل موازنة هذه القوة النامية. وفي الحرب البلوبونيزية صمدت طيبة أمام أثينا على الرغم من أن المناطق الريفية المجاورة لها قد اجتيحت. ومع ذلك فعندما انتصرت إسبرطة، تحول انحياز طيبة مرة أخرى وقدمت العون إلى أثينا.

ولقد كانت معظم دول المدن تسيطر على الإقليم المجاور لها مباشرة، بحيث كان في استطاعة أهل الريف أن يزرعوا أرضهم، ولكن سلطة الحكم كانت تتركز في المدينة. أما في الحالات التي كان من الممكن فيها المشاركة في الشؤون العامة كما هي الحال في الدول الديموقراطية، فقد كان جميع المواطنين يشاركون. وكان الناس ينظرون شزرا إلى الرجل الذي لا يهتم بالسياسة ويصفونه بأنه «أبله idiot»، وهي في اليونانية تعني «متهالك على مصالحه الخاصة».

ولم تكن التربة اليونانية صالحة للزراعة على نطاق واسع. وهكذا أصبح من الضروري، مع زيادة السكان، استيراد الغلال من بلاد أخرى، وكان المصدر الرئيسي لتزويد اليونان بالغلال هو الأراضي الواقعة على

حدود سواحل يوكسين Euxine حيث أقيم على مر القرون عدد كبير من المستعمرات اليونانية. وفي مقابل ذلك كانت اليونان تصدر زيت الزيتون والخزف.

ولا شك في أن النزعة الفردية القوية لدى اليونانيين تتجلى في موقفهم من القانون. فهم في هذه الناحية معتمدون على أنفسهم كل الاعتماد، ومغايرون تماما لمعاصريهم في آسيا. ففي البلاد الآسيوية كانت سلطة الحاكم تستند إلى قوانين تعد منزلة من السماء، على حين أن اليونانيين كانوا يعترفون بأن القوانين من صنع الإنسان لأجل الإنسان. فإذا لم يعد أي قانون متفقا مع عصره، أمكن تغييره بموافقة الشعب، ولكن مادام القانون يرتكز على دعم الشعب فإن طاعته واجبة. ولقد كان المثل الكلاسيكي لاحترام القانون هذا هو رفض سقراط أن يهرب من حكم الإعدام الذي قضت به عليه المحكمة الأثينية.

وفي الوقت ذاته كان ذلك يعني أن لدى المدن المختلفة «قوانين مختلفة»، بحيث لم تكن هناك سلطة تستطيع تسوية المنازعات بينها بطريقة سلمية.

وهكذا كانت اليونان منقسمة على نفسها، بفعل المنافسات الداخلية والنزعة الفردية التجزيئية، إلى حد لم يسمح لها في أي وقت بتحقيق الاستقرار بوصفها أمة موحدة، فوقعت تحت سيطرة الإسكندر الأكبر، ثم روما فيما بعد، وعلى الرغم من ذلك كانت هناك مؤسسات ومثل عليا مشتركة أتاحت استمرارها بوصفها وحدة ثقافية. ولقد تحدثنا من قبل عن الملحمة القومية (بوصفها عاملا في التوحيد الثقافي)، ولكن كانت هناك روابط أخرى غيرها: فقد كان اليونانيون جميعا يقدسون معبد دلفي في التلال الواقعة شمال خليج كورينثة، وكانوا يحترمون نبوءة دلفي بقدر ما.

كانت دلفي مركز عبادة الإله أبولو، الذي يرمز إلى قوتي النور والعقل. وتروي الأسطورة القديمة أنه قتل البيثون Python وهو الحية الأسطورية التي ترمز إلى الظلام، وتخليدا لهذا

العمل بنى الناس معبدا في دلفي، وفي هذا المعبد كان أبولو يقوم بحماية منجزات الروح اليونانية. وعلى نحو مواز لذلك فإن عبادة أبولو تتضمن اتجاها أخلاقيا مرتبطا بطقوس التطهير. وكان الإله ذاته قد اضطر إلى أن يكفر عن الدنس الذي لحقه بعد انتصاره على الحية الأسطورية، وأصبح الآن يحمل الأمل للآخرين ممن دنسوا أنفسهم بالدم. ولكن هناك استثناء لا يغتفر؟ هو قتل الأم، والواقع أن من العلامات اللافتة للنظر على نمو ثقة الأثينيين بأنفسهم أن نجد أورست Orestes في تراجيديا أسخيلوس، يبرأ أخيرا من هذه التهمة بفضل الإلهة أثينا والإله أيروباجوس Aeropagus الذي كانت حياته تنطوي، بمعنى ما، على مفارقة زمنية. أما المعبد الرئيسي الثاني لأبولو فكان يقع في جزيرة ديلوس Delos التي كانت نقطة التقاء دينية للقبائل الأيونية، وظلت لفترة ما مركزا لبيت المال في رابطة المدن الديلية (نسبة إلى ديلوس).

وهناك مؤسسة عظيمة أخرى كانت تجمع شمل اليونانيين جميعا، وهي الألعاب التي تقام على جبل أوليمبيا، في غرب البلوبونيز، وكانت هذه الألعاب تجري مرة كل أربع سنوات، وكانت لها الأولوية على أي عمل آخر، حتى الحرب ذاتها، فلم يكن هناك شرف أعظم من إحراز نصر أوليمبي. وهكذا كان الفائز يتوج بإكليل من الغار، وتصنع له مدينته في معبدها الخاص في أوليمبيا تمثالا لتخليد ذكرى هذا الحدث، وكانت المرة الأولى التي أجريت فيها هذه المسابقات في العام ٧٧٦ ق. م. ومنذ ذلك الحين أصبح اليونانيون يحسبون الزمن بالألعاب الأوليمبية.

والواقع أن الألعاب الأوليمبية كانت علامة حية على القيمة التي كان اليونانيون يعزونها إلى الجسد. وهذه القيمة مثل آخر واضح على ما يتميزون به من حرص على الانسجام، فللناس أبدان مثلما أن لهم عقولا، وكلاهما في حاجة إلى مران وتدريب. وهذه الحقيقة

تجعلنا نتذكر جيدا أن مفكري اليونان لم يكونوا ينتمون إلى ذلك النوع من مثقفي البرج العاجي الذي ورثه عالمنا الحديث من تراث المدرسيين في العصور الوسطى.

وأخيرا ينبغي علينا أن نضيف كلمة عن نظام الرق، فكثيرا ما كان يقال إن اليونانيين لم يفلحوا في العلوم التجريبية، لأن إجراء التجارب كان يعني تدنيس المرء ليديه، وهو عمل كان مقصورا على العبيد. غير أنه لا يوجد حكم أكثر تضليلا من هذا الاستنتاج السريع. فالشواهد تدل بوضوح على العكس، كما يتضح من سجلات إنجازاتهم العلمية ومن آثار النحت والعمارة المتبقية من عصرهم. وعلى أي حال فمن واجبنا ألا نبالغ في أهمية العبيد في حياتهم، على الرغم من أنه كان هناك إحساس متحذلق بأن السادة لا يستخدمون أيديهم، صحيح أن أولئك الذين كانوا يستخرجون الفضة من مناجمها في لوريون Laurion كانوا يعانون مصيرا لا إنسانيا، ومع ذلك يمكن القول على وجه الإجمال إن جموع العبيد في المدن لم تكن تعامل بقسوة متعمدة، وذلك لأسباب منها أن العبد كان ذا قيمة كبيرة، وخصوصا لو كان يتقن حرفة ما. وقد تحرر كثير من العبيد. أما نظام الرق على نطاق ضخم فينتمي إلى عصر لاحق بالنسبة إلى القرن الخامس اليوناني.

وربما كان أعجب ما يتسم به القرن الخامس ق. م. هو التدفق المفاجئ للتجربة والإبداع العقلي. وهذا يصدق على الفنون كما يصدق على الفلسفة. فعلى حين أن النحت في القرن السابق كان لايزال يحتفظ بالنزعة الشكلية الجامعة للأصول المصرية الفرعونية التي تأثر بها، نجد الحياة قد دبت فيه فجأة في القرن الخامس. وفي الأدب تحولت الطقوس الشكلية المميزة للعصور السابقة إلى الطابع الذي يزداد مرونة للدراما الأتيكية Attie وأصبح كل شيء في تمدد واتساع، بحيث لم يعد ثمة هدف بعيد المنال أمام الإنسان، وخير ما يعبر عن هذا الإحساس العارم بالثقة بالنفس هو الكورس المشهور في مسرحية «أنتيجوني» لسوفوكليس: «كم في الحياة من

مخلوق جبار، ولكن الإنسان أعظمها جبروتا»، ولكن هذا النوع من الشعور غاب في العصور التالية، وإن كان قد عاد مرة أخرى إلى الحياة خلال عصر النهضة الحديثة، ففي كتابات أديب النزعة الإنسانية الإيطالي، ألبرتي Alberti، نجد آراء مشابهة إلى حد بعيد عن مكانة الإنسان، ولا شك في أن عصرا يتسم بكل هذا القدر من الحيوية لا يمكن أن يدرك حدوده. غير أن الثقة بالنفس يمكن أن تؤدي إلى الغرور والفوضى، ولذا بدأ سقراط، في المراحل المتأخرة من القرن الخامس، يذكر الناس بصورة الخير.

هذا إذن هو الإطار الذي بلغت فيه الحضارة اليونانية أوج عظمتها، لقد كانت تلك الحضارة القائمة على مبدأ كامن فيها هو مبدأ الانسجام، معرضة للتمزق بفعل الصراعات الداخلية، وربما كان هذا في النهاية هو الذي زاد من عظمتها. ذلك لأنها، على الرغم من أنها لم تتمكن قط من إقامة دولة تضم اليونانيين جميعا، قد قهرت كل من غزوا أرض اليونان ومازالت إلى اليوم تشكل الإطار الذي تدور فيه حضارة الغرب. كان أول الفلاسفة الذين عاشوا في أثينا هو أناكساجوراس Anaxagoras الذي ظل هناك قرابة ثلاثين عاما، منذ نهاية الحروب الفارسية حتى أواسط القرن. ولقد كان أناكساجوراس من حيث المولد؛ أيونيا من مدينة كلازوميناي Clazomenae، وكان من حيث اهتماماته وريثا للمدرسة الأيونية في ملطية. وكانت بلدته الأصلية قد وقعت في قبضة الفرس في وقت الثورة الأيونية، ويبدو أنه وفد إلى أثينا مع الجيش الفارسي. وتروي الأخبار أنه كان معلما وصديقا لبريكليز Pericles بل يرى البعض أن يوريبيدس Euripides كان في وقت ما واحدا من تلاميذه.

ولقد كانت أهم الموضوعات التي تشغل أناكساجوراس الموضوعات العلمية والبحث في الكونيات. ولدينا على الأقل دليل واحد على أنه كان ملاحظا دقيقا، ففي ٤٦٨ - ٤٦٧ ق. م. سقطت

كتلة كبيرة من صخور الشهب في نهر إيجوس Aigospotamos، وكانت هذه الواقعة من الأسباب التي جعلته يقول إن النجوم تتكون من صخور ساخنة متوقدة.

وعلى الرغم من أنه كان لأناكساجوراس أصدقاء من ذوي النفوذ في أثينا، فقد أثار غضب الأثينيين المحافظين ضيقي الأفق، ذلك لأن الفكر المستقل، غير الشعبي، هو عمل محفوف بالمخاطر حتى في أفضل العصور، وعندما يتصادم مع المتحيزات التي يؤمن بها أولئك الذين يتخيلون أنهم خير العارفين، فمن الممكن أن يصبح خطرا حقيقيا على كل من يخـــــرج على الخط المألوف، ومما زاد الطين بلة أن أناكساجوراس كان في شبابه متعاطفا مع الفرس. والواقع أن هذا نمط يبدو أنه لم يطرأ عليه تغير كبير طوال الأعوام الألفين والخمسمائة الأخيرة، وعلى أي حال فقد حوكم أناكساجوراس بتهمتي الضلال والانحياز للفرس. ولسنا موقنين بنوع العقوبة التي كان من الممكن أن توقع عليه، أو بالطريقة التي أفلت بها من هذه العقوبة. ولكن من الجائز أن صديقه بريكليز قد انتزعه من السجن وهرب به بعيدا.

وقد انتقل فيما بعد ليعيش في لامبساكوس Lampsacus حيث واصل الاشتغال بالتدريس حتى وفاته. ومن حسن الحظ أن مواطني هذه المدينة قد نظروا إلى الأعمال التي كان يمارسها نظرة أكثر استنارة. ولا بد أن أناكساجوراس كان الفيلسوف الوحيد في التاريخ الذي كانت المدارس تعطل في الاحتفال بالذكرى السنوية لوفاته. وقد عرض أناكساجوراس تعاليمه في كتاب بقيت لنا شذرات منه في مصادر أخرى. ولقد ذكر سقراط، الذي حوكم بدوره فيما بعد بتهمة الضلال، ذكر لقضاته أن الآراء غير المألوفة التي اتهم باعتناقها إنما هي في الواقع آراء أناكساجوراس، الذي كان من الممكن لأي شخص شراء كتابه مقابل «دراخما» واحدة.

ولقد كانت نظرية أناكساجوراس، شأنها شأن نظرية أنبادقليس من قبل، محاولة جديدة للتصدي للنقد الذي وجهه بارمنيدس، ولكن، بينما نظر أنبادقليس إلى كل طرف من أطراف زوجي الأضداد الحار والبارد،

والجاف والرطب، على أنه مادة أساسية، نجد أناكساجوراس يعتقد، على العكس من ذلك، أن كلا من هذه متضمن بنسبة متفاوتة في كل قطعة ضئيلة من المادة، مهما صغر حجمها، ولكي يثبت قضيته هذه قال بفكرة قابلية المادة للانقسام إلى ما لا نهاية. ذلك لأن مجرد تجزيء الأشياء إلى قطع أصغر، لا يؤدي في رأيه إلى ظهور شيء مختلف، إذ إن بارمنيدس قد أثبت أن ما هو كائن لا يمكن بأي حال ألا يكون، أو أن يصبح ما لا يكون، والواقع أن الافتراض القائل إن المادة قابلة للانقسام إلى ما لا نهاية هو افتراض طريف، وكانت هذه أول مرة يظهر فيها. أما كون هذا الافتراض خطأ فهو أمر لا يهمنا في هذا السياق. والأمر الذي يبرزه هذا الافتراض هو فكرة قابلية الانقسام إلى ما لا نهاية، التي تنطبق بالفعل على المكان. وهكذا يبدو أن لدينا هاهنا نقطة بدء أمكن انطلاقا منها تطوير فكرة المكان الفارغ عند الذريين فيما بعد. وأيا كان الأمر، فإننا لو سلمنا بهذا الافتراض لظل نقد أناكساجوراس لأنبادقليس صحيحا إلى هذا الحد.

أما الاختلافات بين الأشياء فترجع إلى تغلب أحد الضدين على الآخر، وهكذا استطاع أناكساجوراس أن يقول إن الثلج هو، بقدر ما، أسود، وإن كان الأبيض هو الذي يسود. وهذه فكرة تبدو فيها لمسة هرقليطية. فالأضداد تتلاقى، ويمكن أن يتحول أي شيء إلى أي شيء آخر، وفي ذلك يقول أناكساجوراس: «إن الأشياء الموجودة في العالم لا تنقسم ولا يقتطع بعضها من بعض بضربة فأس»، كما يقول: «في كل شيء يوجد قدر من كل شيء، إلا العقل Nous، بل إن هناك أشياء يوجد فيها العقل بدوره».

هذا «النوس» أو العقل الذي يذكره هاهنا هو المبدأ الفعال الذي يحل محل المحبة والنزاع عند أنبادقليس، ولكنه يظل ينظر إليه على أنه مادة، وإن تكن مادة شديدة الرقة والشفافية، ويختلف «النوس» عن المواد الأخرى في كونه نقيا غير مختلط، وهو الذي يبعث الحركة في الأشياء. وفضلا عن ذلك فإن وجود «النوس» هو ما يميز الحي من غير الحي.

أما بالنسبة إلى أصل هذا العالم فإنه يعرض رأيا يشبه في نواح معينة الأفكار التي أصبحت تطرح حول هذا الموضوع في وقت أحدث بكثير. فالنوس يطلق حركة دوامة في مكان ما، وحين تكتسب هذه الحركة مزيدا من القوة، تنفصل الأشياء المختلفة تبعا لمقدار كتلتها، بحيث إن القطع الثقيلة من الصخور، التي يقذفها دوران الأرض، تبتعد أكثر من غيرها. ونظرا لأنها تتحرك بسرعة كبيرة فإنها تبدأ في التوهج، وهذا يفسر طبيعة النجوم، ولقد كان أنكساجوراس، شأنه شأن الأيونيين، يؤمن بوجود عوالم كثيرة.

وفيما يتعلق بالإدراك الحسي، فقد استحدث ببراعة المبدأ البيولوجي القائل إن الإحساس يتوقف على الأضداد، فالإبصار مثلا هو سقوط النور على ضده، وهو الظلام، والإحساسات الشديدة الكثافة تسبب ألما وضيقا. وتلك آراء مازالت شائعة في علم وظائف الأعضاء.

وهكذا فإن أناكساجوراس قد أتى في نواح معينة بنظرية أدق من نظرية سابقه. وهناك على الأقل تلميحات إلى أنه حاول بعناء أن يهتدي إلى مفهوم للمكان الخالي. ولكن على الرغم من أنه يبدو أحيانا كأنه كان يريد أن يجعل من «النوس» قوة فاعلة غير مادية، فإنه لا ينجح في ذلك كل النجاح. وعلى ذلك فإن النقد الأساسي الذي وجهه بارمنيدس لم يجد لديه كما لم يجد لدى أنبادقليس، إجابة عنه. ومع ذلك فإن اقتراحه القائل بقابلية التقسيم إلى ما لا نهاية يمثل تقدما جديدا في تفسير طريقة تكوين العالم. وتبقى بعد ذلك خطوة الاعتراف بأن قابلية التقسيم تنتمي إلى المكان، وبذلك يهيأ المسرح لظهور المذهب الذري.

وإنه لمن الخطأ أن يتصور المرء أن أناكساجوراس كان ملحدا. ومع ذلك فإن تصوره للإله كان فلسفيا، ولا يتماشى مع ديانة الدولة في أثينا. وقد كانت آراؤه التي لا تساير الدين الشائع هي التي جلبت عليه تهمة الضلال. ذلك لأن الإله كان عنده معادلا «للنوس»، أي المبدأ الفعال الذي هو أصل كل حركة. ومثل هذا الرأي كان

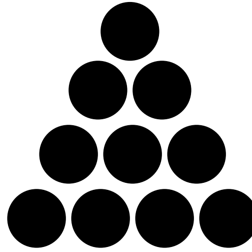
خليقا بأن ينظر إليه شزرا من جانب السلطة الحاكمة، إذ إنه يثير بالطبع شكوكا حول جدوى الممارسات الشعائرية السائدة، ومن ثم فإنه يمس سلطة الدولة.

إننا على الأرجح، لن نعرف أبدا السبب الذي من أجله طُرد فيثاغورس ومدرسته من مدينة كروتون Croton في العام ٥١٠ ق. م. ومع ذلك فليس من العسير أن ندرك الجوانب التي يمكن أن تكون المدرسة قد خاضت فيها نزاعا مع المواطنين الصالحين، ذلك لأننا ينبغي أن نتذكر أن فيثاغورس انغمس بالفعل في السياسة، كما كانت عادة الفلاسفة اليونانيين والواقع أنه على الرغم من أن الفلاسفة يعاملون بعدم اكتراث متسامح من جانب بقية البشر، فإن ما يلفت النظر حقا أنهم عندما يدلون برأي نقدي ينجحون في تعكير المياه الآسنة للسياسة الاحترافية. فلا شيء يثير حنق الحاكمين أكثر من الإشارة إلى أنهم قد لا يكونون حكماء بقدر ما يتصورون، ولا شك في أن أسبابا من هذا النوع هي التي جعلت أهل كروتون يحرقون المدرسة الفيثاغورية. غير أن حرق المدارس، أو حتى الرجال أنفسهم، قد أثبت على الدوام أنه وسيلة عاجزة للقضاء على الرأي المتمرد. ذلك لأن الكارثة التي لحقت بالمدرسة الأصلية قد أدت إلى نشر آرائها على نحو أوسع من أي وقت مضى، وذلك بفضل جهود أولئك الذين ظلوا على قيد الحياة من أعضاء المدرسة، والذين عادوا شرقا إلى اليونان.

ولقد رأينا من قبل أن مؤسس المدرسة كان في البدء من أتباع فيثاغورس، ولكن النظرية الفيثاغورية في العدد قدر لها أن تتلقى ضربة مدمرة بعد وقت قصير على يد الفيلسوف الإيلي زينون Zeno لذلك فإن من الواجب أن ندرك ما تنطوي عليه هذه النظرية.

لقد نظر الفيثاغوريون إلى الأعداد على أنها تتألف من وحدات، وكان ينظر إلى الوحدات التي تمثلها نقاط على أنها ذات أبعاد مكانية، وتبعا لهذا الرأي تكون النقطة وحدة ذات موقع، أي لها أبعاد من نوع

ما، أيا كانت. هذه النظرية في العدد صالحة تماما للتعامل مع الأعداد الجذرية. فمن الممكن دائما أن نختار للتعبير عن الوحدة عددا جذريا بحيث يكون أي عدد من الأعداد الجذرية عبارة عن حاصل ضرب للوحدة يمثل عددا صحيحا: ولكن هذا الرأي يواجه مأزقا عندما تصادفنا أعداد صماء (غير جذرية)، لأن هذه لا يمكن أن تقاس على هذا النحو. ومن الجدير بالملاحظة أن الكلمة اليونانية التي نترجمها بكلمة «صماء» كانت تعني «غير قابل للقياس»، لا «مفتقرا إلى العقل» (*)، وذلك في نظر فيثاغورس على الأقل، ولكي يتغلب الفيثاغوريون على هذه الصعوبة، اخترعوا طريقة الاهتداء إلى هذه الأعداد التي يستحيل الوصول إليها، عن طريق سلسلة متعاقبة من التقريبات، وقوام هذه الطريقة هو إيجاد الكسور المتصلة التي تحدثنا عنها من قبل. ففي مثل هذا التعاقب تزيد الخطوات المتتالية عن العلامة المحددة مرة، وتقل عنها مرة، بمقادير تتناقص باستمرار. ولكن العملية لانهائية في أساسها، والعدد الأصم الذي نستهدفه هو الحد النهائي للعملية. والفكرة من هذا التدريب هي أننا نستطيع الوصول إلى تقريبات جذرية تقترب بنا من الحد بقدر ما نريد. والواقع أن هذه السمة مماثلة لتلك التي ينطوي عليها مفهوم الحد في العصر الحديث.



المثلثات، عدد مثلثي من أربعة سطور: الرمز الذي كان يقسم به الفيثاغوريون

(*) هذه المقارنة أصلح للغة الإنجليزية، حيث نجد الكلمة التي تدل على العدد الأصم Irrational تعني في الوقت ذاته، اللاعقلي [المترجم].

وهكذا يمكن وضع نظرية للعدد على أسس كهذه. ومع ذلك فإن فكرة الوحدة تخفي خلطا أساسيا بين العدد المنفصل والكم المتصل، ويتضح هذا بمجرد تطبيق النظرية الفيثاغورية على الهندسة. وسوف نرى الصعوبات المترتبة على ذلك حين نناقش النقد الذي وجهه زينون.

أما الفكرة الرئيسية الأخرى، التي خلفتها الرياضيات الفيثاغورية، فهي نظرية المثل، والتي تبناها سقراط وزادها تطويرا. وقد انتقد الإيليون هذه النظرية بدورها، هذا إذا اعتمدنا على شهادة أفلاطون، وقد أشرنا من قبل تلميحا إلى الأصل الرياضي لهذه النظرية. فلن تأمل مثلا نظرية فيثاغورس الهندسية. إن من غير المجدي رسم شكل دقيق غاية الدقة لمثلث قائم الزاوية والمربعات المقامة على أضلاعه، ثم الانتقال إلى قياس مساحات هذه المربعات. ذلك لأن الرسم لن يكون دقيقا بصورة كاملة مهما توخينا الدقة فيه، بل إن من المستحيل أن يكون كذلك. فليست مثل هذه الأشكال هي التي تقدم برهانا على النظرية، بل إننا نحتاج، من أجل مثل هذا البرهان، إلى شكل كامل، من ذلك النوع الذي يمكن تخيله ولكن لا يمكن رسمه. وأي رسم فعلي ينبغي أن يكون نسخة للصورة الذهنية تتفاوت في مدى مطابقتها لها. وهذا بالضبط هو لب نظرية المثل التي كانت جزءا معروفا من مذهب الفيثاغوريين المتأخرين.

ولقد رأينا كيف استحدث فيثاغورس مبدأ للانسجام من الكشف المتعلق بالأوتار المنغمة. ومن هذا الكشف ظهرت النظريات الطبية التي تنظر إلى الصحة على أنها نوع من التوازن بين الأضداد، وقد مضى الفيثاغوريون المتأخرون بهذه الفكرة مرحلة أبعد، وطبقوا مبدأ الانسجام على النفس. فالنفس، تبعا لهذا الرأي، هي تناغم البدن، بحيث تصبح النفس مرتبطة بالحالة السليمة للجسم. وعندما ينهار تنظيم الجسد، يتحلل الجسد، وتتحلل النفس بدورها، ومن الممكن تصور النفس على أنها الوتر المشدود لآلة موسيقية، بينما الجسم هو الإطار الذي يشد عليه هذا الوتر. فإذا ما تحطم الإطار ارتخى الوتر

وفقد تناغمه، ولا شك في أن هذا الرأي مختلف كل الاختلاف عن الأفكار الفيثاغورية الأقدم عهدا حول هذا الموضوع، إذ يبدو أن فيثاغورس كان يؤمن بتناسخ الأرواح، على حين أن الأرواح أو النفوس، تبعا لهذا الرأي الأحدث عهدا، تموت كما تموت الأجساد.

وفي ميدان الفلك قال الفيثاغوريون المتأخرون بفرض جريء غاية الجرأة، وتبعا لهذا الرأي لا يكون مركز العالم هو الأرض، بل نار مركزية، وما الأرض إلا كوكب يدور حول هذه النار، ولكن هذه الأخيرة غير مرئية لأن الجانب الذي نعيش فيه من الأرض بعيد دائما عن المركز، وقد نظروا إلى الشمس، بدورها على أنها كوكب، يتلقى نوره بالانعكاس من النار المركزية. ولقد كانت تلك خطوة طويلة في اتجاه الفرض القائل بمركزية الشمس، والذي قال به أرسطرخس Aristarchus فيما بعد. ولكن الشكل الذي صاغ به الفيثاغوريون نظريتهم ظلت تعترضه صعوبات جمة، مما حدا أرسطو على العودة إلى الرأي القائل بأن الأرض مسطحة. ونظرا إلى ما كان لأرسطو من سلطة هائلة في نواح أخرى، فإن هذا الرأي، وليس الرأي الصحيح، هوالذي أصبح سائدا في العصور التالية التي نُسيت فيها المصادر الأصلية.

أما بالنسبة إلى نمو النظريات المتعلقة بتكوين الأشياء، فإن الفيثاغورية كانت تعترف بصفة تجاهلها كثير من المفكرين السابقين أو أساءوا فهمها، تلك هي فكرة الفراغ، التي يستحيل من دونها تقديم تفسير معقول للحركة. وهنا أيضا نجد النظرية الأرسطية تعود فيما بعد إلى الرأي المتخلف القائل إن الطبيعة تبغض الفراغ، أما إذا شئنا أن نهتدي إلى اتجاه التطور الصحيح للنظرية الفيزيائية، فعلينا أن نرجع إلى أصحاب المذهب الذري. وخلال ذلك حاولت المدرسة الفيثاغورية أن تستوعب جوانب التقدم التي حققها أنبادقليس. وبطبيعة الحال فإن نظرتهم الرياضية لم تسمح لهم بأن يقبلوا العناصر الأربعة التي قال بها، بوصفها العناصر النهائية. وبدلا من ذلك وضعوا حلا وسطا أرسى نظرية رياضية في تكوين المادة، وهكذا أصبحوا

ينظرون إلى العناصر على أنها تتألف من جزيئات لها شكل الأجسام الجامدة المنتظمة. وقد طور أفلاطون هذه النظرية أبعد من ذلك في محاورة «طيماوس». أما كلمة «العنصر» ذاتها فيبدو أن هؤلاء الفيثاغوريين المتأخرين هم الذين نحتوها.

وهكذا فإن أيا من المحاولات المادية الرامية إلى الرد على نقد بارمنيدس لا يمكن، حتى هذه المرحلة، أن تعد مرضية من جميع الجوانب. فمهما كانت نقاط الضعف في النظرية الأولية ذاتها، يظل من الصحيح أن مجرد الإكثار من المواد الأساسية لا يمكن أن يقدم إلينا حلا. وقد أمكن التدليل قبل سقراط بقوة على هذه النقطة عن طريق سلسلة من الحجج تقدم بها أتباع بارمنيدس، وعلى رأسهم زينون، الذي كان ينتمي إلى بلد بارمنيدس ذاتها، وكان تلميذا له. وقد ولد زينون نحو العام ٤٩٠ ق. م. والشيء المهم الوحيد الذي نعرفه عنه، إلى جانب كونه قد اهتم بالشؤون السياسية، أنه هو وبارمنيدس، قد قابلا سقراط في أثينا. وهذه واقعة يرويها أفلاطون، وليس ثمة سبب يدعو إلى تكذيبه.

إن النظرية الإيلية، كما أوضحنا من قبل، تؤدي إلى نتائج مذهلة ولهذا السبب بذلت عدة محاولات لإصلاح عيوب المذهب المادي. ولقد كان ما حاول زينون القيام به هو أن يبين أنه إذا كان المذهب الإيلي يصدم الحس العادي للإنسان، فإن النظريات المنافسة له، التي تزعم تذليل هذه العقبة، تؤدي إلى صعوبات أغرب. وهكذا فإنه، بدلا من أن يقدم دفاعا مباشرا عن بارمنيدس، تصدى للمعارضة على أرضها، وهو يبدأ باتخاذ موقف الخصم، ثم يبين بالحجة الاستدلالية أن هذا الموقف ينطوي على نتائج ممتنعة، ومن ثم فمن المحال الدفاع عن الموقف الأصلي، وبذلك يسقط هذا الموقف.

هذا النوع من الحجج مشابه لبرهان الخلف reduction ad absurdum الذي تحدثنا عنه عند الكلام عن نظرية التطور عند أنكسيمندر. غير أن بينهما اختلافا مهما. ففي برهان الخلف المألوف، يستدل المرء من بطلان

النتيجة على أن إحدى المقدمات لا بد أن تكون باطلة. أما زينون فقد حاول أن يثبت أن من الممكن استخلاص نتيجتين متناقضتين من افتراض معين. وهذا يعني أن النتيجتين ليستا باطلتين فقط، بل هما مستحيلتان. وهو يستنتج من ذلك أن الافتراض الذي تلزم عنه هاتان النتيجتان هو ذاته مستحيل. هذا النوع من الحجج يسير في طريقه من دون أي مقارنة بين النتائج والوقائع، ومن ثم فهو بهذا المعنى جدلي تماما، أي أنه ينتمي إلى ميدان السؤال والجواب. والواقع أن زينون كان أول من استخدم الحجة الجدلية بطريقة منهجية. وكان لهذه الحجة دور عظيم الأهمية في الفلسفة، وقد اقتبسها سقراط وأفلاطون من الإيليين وطوراها بطريقتهما الخاصة، ومنذ ذلك الحين أصبحت لها مكانة مهمة في الفلسفة.

لقد كانت حجج زينون في أساسها هجوما على التصور الفيثاغوري للوحدة. وترتبط بذلك حجج ضد الفراغ وضد إمكان الحركة.

فلنتأمل أولا حجة تثبت عدم صحة فكرة الوحدة. إن زينون يقول إن كل ما يوجد لا بد أن يكون له حجم وإلا لما وجد أصلا، فإذا سلمنا بذلك، كان من الضروري أن نسلم به بالنسبة إلى كل جزء بحيث يكون من الضروري أن يكون لهذا الجزء بدوره حجم. وهو يمضي قائلا إن إصدار هذا الحكم مرة يساوي إصداره بصورة دائمة. وتلك طريقة مبسطة في إدخال فكرة قابلية الانقسام إلى ما لا نهاية. إذ لا يمكن أن يقال عن أي جزء إنه هو الأصغر. فإذا كانت الأشياء كثيرة، كان من الضروري أن تكون صغيرة وكبيرة في آن معا. بل إن من الضروري أن تكون صغيرة إلى حد ألا يكون لها حجم، لأن قابلية الانقسام إلى ما لا نهاية تثبت أن عدد الأجزاء لامتناه. مما يقتضي وحدات بلا حجم، ومن ثم فإن أي مجموع لهذه الوحدات بلا حجم أيضا، ولكن الوحدة ينبغي أن يكون لها حجم ما في الوقت ذاته، ومن ثم فإن الأشياء كبيرة إلى حد لامتناه.

وترجع أهمية هذه الحجة إلى أنها تثبت أن نظرية العدد الفيثاغورية تخفق في ميدان الهندسة. ذلك لأن فيثاغورس يرى أننا لو تأملنا خطا فينبغي أن نكون قادرين على أن نذكر عدد الوحدات

الموجودة فيه. ولكن من الواضح أننا إذا سلمنا بفكرة قابلية القسمة إلى ما لا نهاية، فإن نظرية الوحدات تنهار فورا. ومع ذلك فمن المهم أن ندرك أن هذا لا يثبت خطأ فيثاغورس، بل إن ما يثبته هو استحالة القول بنظرية الوحدة وبفكرة قابلية القسمة إلى ما لا نهاية في آن واحد. أو بعبارة أخرى إنهما لا تجتمعان. بل يجب التخلي عن إحداهما. فإذا كانت الرياضة تقتضي قابلية القسمة إلى ما لا نهاية، فلا بد من التخلي عن الوحدة الفيثاغورية. وهناك نقطة أخرى جديرة بالملاحظة، وتتعلق ببرهان الخلف ذاته. فالقضية الواحدة ذات المعنى لا يمكن أن تكون لها نتائج مباشرة متناقضة فيما بينها، بل إن المتناقضات لا تتولد إلا حين تضاف إليها قضايا أخرى، كما يحدث، في حالة وجود حجتين، عندما تكون القضية المضافة في إحدى الحجتين متناقضة مع القضية المضافة في الأخرى، وهكذا فإن لدينا في الحالة التي نبحثها الآن حجتان: أولاهما هي أن الأشياء كثيرة والوحدات بلا حجم، ومن ثم فليس للأشياء حجم، والثانية هي أن الأشياء كثيرة والوحدات لها حجم، ومن ثم فللأشياء حجم لا متناه. أما المقدمتان الإضافيتان المتناقضتان فهما أن الوحدات بلا حجم، وأنها ذات حجم ما. ففي كلتا الحالتين تكون النتيجة واضحة الامتناع. ويترتب على ذلك أن في مقدمتي كل حجة شيئا ما خطأ. وهذا الشيء الخطأ هو التصور الفيثاغوري للوحدة.

ولكي يدعم زينون موقف بارمنيدس المعارض لفكرة الفراغ، نراه يتقدم بحجة جديدة. فإذا كان المكان موجودا وجب أن يكون متضمنا في شيء ما، وهذا الشيء لا يمكن إلا أن يكون مكانا آخر، وهكذا إلى غير حد. ولما كان زينون يرفض هذا التسلسل الذي لا يتوقف، فإنه يستنتج أنه ليس ثمة مكان. ولكن ما يعنيه هذا الموقف حقيقة هو إنكار الرأي القائل إن المكان وعاء (حاو) فارغ. فمن الواجب، في رأي زينون، ألا نميز بين الجسم وبين المكان الذي يشغله. ولكن لن يكون من الصعب أن ندرك أن فكرة الوعاء (الحاوي) يمكن بسهولة أن تنقلب ضد نظرية

«الكرة sphere» كما قال بها بارمنيدس. ذلك لأن القول إن العالم كرة متناهية، يعني في هذه الحالة أنه موجود في مكان فارغ. وإذا كان زينون يسعى هنا إلى الحفاظ على نظرية أستاذه، فمن المشكوك فيه أن يكون مجرد الكلام عن الكرة المتناهية أمرا له معنى، إذا لم يكن يوجد خارج هذه الكرة شيء.

هذا النوع من الحجج الذي يمكن تكراره مرة تلو الأخرى، يسمى بالتسلسل إلى ما لا نهاية infinite regress، وهو لا يؤدي دائما إلى تناقض، بل إن أحدا لا يستطيع في أيامنا هذه أن يعترض على الرأي القائل إن كل مكان هو جزء من مكان أكبر. أما في حالة زينون فإن التناقض يظهر لمجرد أنه يسلم بأن «ما هو موجود» لا متناه، فتكون النتيجة هي أن يواجه ما يسمى بتسلسل إلى ما لا نهاية يستحيل أن نجد منه مخرجا.

هذا النوع من الحجج التسلسلية التي يستحيل الخروج منها هو في الواقع شكل من أشكال برهان الخلف. وما تثبته هذه الحجج هو أن أساس الحجة يتناقض مع قضية أخرى معينة نسلم بأنها صحيحة.

على أن أشهر حجج زينون هي مفارقات الحركة الأربع، وعلى رأسها حكاية أخيل والسلحفاة. وهنا أيضا نجده يدافع عن بارمنيدس بطريقة غير مباشرة، ويلقي عبء الرد على الفيثاغوريين الذين يتعين عليهم أن يقدموا شيئا أفضل مادامت نظريتهم تعجز عن إيجاد تفسير للحركة بدورها. وتقول الحجة إنه لو تسابق أخيل والسلحفاة في سباق تتابع فمن المستحيل أن يلحق أخيل بمنافسته. فلو فرضنا أن السلحفاة بدأت تسير مسافة ما في المضمار، فإنه في الوقت الذي يجري فيه أخيل حتى يصل إلى النقطة التي بدأت منها السلحفاة، تكون هذه قد تحركت مسافة ما إلى الأمام. وحين يجري أخيل إلى هذا الموقع الجديد تكون السلحفاة قد انتقلت الشيء نقطة أبعد قليلا. وهكذا ففي كل مرة يصل فيها أخيل إلى موقع السلحفاة السابق، تكون هذه المسكينة قد تحركت بعيدا. صحيح أن أخيل يقترب منها أكثر فأكثر، ولكنه لن يلحقها أبدا.

وعلينا أن نتذكر أن هذه الحجة موجهة ضد الفيثاغوريين. ومن ثم فإنه يتبنى موقفهما وينظر إلى الخط على أنه مؤلف من وحدات أو نقط. لذلك فإن النتيجة إنما تريد أن تقول إنه مهما كان بطء حركة السلحفاة، فلا بد أن تقطع مسافة لا متناهية قبل أن تجري السباق. فتلك إذن صورة أخرى للحجة القائلة إن الأشياء لانهائية في حجمها.

وعلى الرغم من أنه ليس من الصعب أن نبين وجه الخطأ في تلك النتيجة، فلا بد أن يكون واضحا تماما أن الحجة لا تشوبها أي شائبة من حيث هي رد على النظريات الفيثاغورية المتعلقة بالوحدة. والطريقة الوحيدة لتبيان الخطأ في تلك النتيجة، إنما تكون عن طريق وضع نظرية في السلاسل اللامتناهية بعد التخلي عن هذه النظرة إلى الوحدة. فإذا كانت لدينا، مثلا، سلسلة تتألف من حدود تتناقص بنسبة ثابتة، كما هي الحال في أطوال المراحل المتعاقبة للسباق، فإننا نستطيع أن نحسب في أي موضع سيلحق أخيل بالسلحفاة. ويعرف مجموع هذه السلسلة بأنه عدد لن يزيد عليه أبدا مجموع أي عدد من الحدود، مهما كان مقداره، ولكن مجموع عدد كبير بما فيه الكفاية من الحدود يقترب منه إلى أي مدى نشاء، أما مسألة أن هذا العدد ينبغي أن يكون واحدا، وواحدا فقط، بالنسبة إلى أي سلسلة معينة، فيجب أن نقررها هنا من دون برهان. ويوصف نوع السلاسل المتضمن في السباق بأنه سلسلة هندسية، وهو موضوع يستطيع أي شخص لديه إلمام بأوليات الرياضة في أيامنا هذه أن يعالجه. ولكن ينبغي أن نذكر أن العمل النقدي الذي قام به زينون هو بعينه الذي جعل من الممكن وضع نظرية سليمة في الحكم المتصل، ترتكز عليها تلك المجموعات التي تبدو لنا اليوم أشبه بلعب الأطفال.

وهناك حجة أخرى تنطوي على مفارقة، وتسمى أحيانا بحجة «حلبة السباق»، تكشف عن الجانب الآخر للهجوم الديالكتيكي. وتقول الحجة إن المرء لا يستطيع أبدا أن يعبر حلبة السباق من أحد طرفيها إلى الآخر، لأن هذا يعني أن عليه عبور عدد لا نهائي من النقاط في

زمن متناه. أو بعبارة أدق، فقبل الوصول إلى نقطة، لا بد أن يعبر نصف المسافة الموصلة إليها، ثم نصف النصف، وهكذا إلى ما لا نهاية. وإذن فليس في وسع المرء أن يبدأ الحركة على الإطلاق. وهذه الحجة، مقرونة بحجة أخيل والسلحفاة، التي تبين أن المرء لا يكاد يبدأ حتى يستحيل أن يتوقف، تهدم الفرض القائل إن الخط المستقيم يتألف من وحدات كثيرة إلى حد لامتناه.

ويقدم زينون حجتين أخريين لكي يثبت أن الافتراض القائل بأنه لا يوجد إلا عدد متناه من الوحدات في الخط الواحد لن يؤدي إلى إصلاح الوضع. فلنأخذ أولا ثلاثة خطوط متوازية ومتساوية، تتألف من نفس العدد المتناهي من الوحدات. ولنفرض أن واحدا منها ساكن، والآخران متحركان في اتجاهين متضادين بسرعة متساوية، بحيث يقع الثلاثة كل بحذاء الآخر عندما يمر الخطان المتحركان أمام الخط الساكن. هنا نجد أن السرعة النسبية للخطين المتحركين هي ضعف السرعة النسبية لكل منهما بالقياس إلى الخط الساكن. وتعتمد الحجة بعد ذلك على افتراض آخر بأن هناك وحدات زمانية مثلما أن هناك وحدات مكانية. وعلى ذلك فإن السرعة تقاس بعدد النقاط التي تتحرك عبر نقطة محددة خلال عدد محدد من اللحظات. ففي الوقت الذي يمر فيه أحد الخطين المستقيمين بنصف طول الخط الساكن، يمر بالطول الكامل للخط المتحرك. ومن هنا فإن الزمن الأخير ضعف الأول. ولكن لكي يصل الخطان إلى موقعهما بمحاذاة كل منهما فإنهما يستغرقان زمنا واحدا. وهكذا يبدو أن الخطين المتحركين يتحركان بضعف السرعة التي يتحركان بها. وبالطبع فإن الحجة معقدة إلى حد ما، لأننا لا نفكر عادة على أساس لحظات بقدر ما نفكر على أساس مسافات، ولكنها تمثل نقدا سليما تماما لنظرية الوحدات.

وأخيرا، فهناك حجة السهم. ففي أي لحظة يحتل السهم الطائر حيزا مساويا لذاته، ومن ثم فهو ساكن. وإذن فهو على الدوام ساكن. وهذا يثبت أن الحركة لا تستطيع حتى أن تبدأ، على حين أن الحجة السابقة أثبتت أن الحركة أسرع دائما مما هي. وهكذا فإن زينون، إذ

هدم النظرية الفيثاغورية في الكم المنفصل على هذا النحو، قد أرسى دعائم نظرية في الكم المتصل. وهذا بعينه هو ما نحتاج إليه من أجل الدفاع عن نظرية بارمنيدس في الفلك الكرى المتصل.

* * *

أما الفيلسوف الإيلي المشهور الآخر فهو مليسوس Melissus من ساموس، الذي كان معاصرا لزينون. ونحن لا نعرف عن حياته سوى أنه كان قائدا عسكريا خلال التمرد الذي حدث في ساموس، وأنه هزم الأسطول الأثيني في العام ٤٤١ ق. م. ولقد أدخل مليسوس تعديلا إيجابيا في نقطة مهمة: فقد رأينا من قبل أن زينون اضطر إلى إعادة تأكيد رفضه للفراغ. ولكن لو صح ذلك لكان من المستحيل أن يوصف الموجود بأنه فلك كرى متناه، إذ إن هذا الوصف يوحي بأن ثمة شيئا خارجه، هو المكان الخالي. وهكذا فإن استبعاد الفراغ يحتم علينا أن ننظر إلى الكون المادي على أنه لامتناه في جميع الاتجاهات، وهذا هو الاستنتاج الذي انتهى إليه مليسوس.

ولقد ذهب مليسوس في دفاعه عن «الواحد» الذي قالت به المدرسة الإيلية، إلى حد استباق النظرية الذرية. فهو يرى أنه لو كانت الأشياء كثيرة، لوجب أن يكون كل منها مماثلا «للواحد» عند بارمنيدس. ذلك لأنه لا شيء يظهر من العدم أو يفنى فناء تاما. وهكذا فإن النظرية الوحيدة المقبولة، والتي تقول بوجود الكثرة، هي تلك التي نتوصل إليها بتفتيت الفلك الكري الذي قال به بارمنيدس إلى أفلاك صغيرة. وهذا بعينه هو ما فعله الذريون.

لقد كان جدل زينون، في أساسه، هجوما هداما على آراء الفيثاغوريين. وقد وضع هذا الجدل، في الوقت ذاته، أسس الجدل عند سقراط، ولاسيما بالنسبة إلى منهج الفرض، الذي سنتحدث عنه فيما بعد. كذلك فإن المرء يجد هاهنا، للمرة الأولى، استخداما منهجيا لحجة مكثفة في مسألة محددة. وأغلب الظن أن الإيليين كانوا متبحرين في الرياضيات الفيثاغورية، لأن هذا هو الميدان الذي يتوقع المرء أن يجد فيه تطبيقات لهذه الطريقة المنهجية. غير أننا، للأسف، لا نعرف إلا القليل

عن الطرق الفعلية التي كان الرياضيون اليونانيون يجرون بها تحليلاتهم. ولكن يبدو من الواضح أن النمو السريع للرياضيات خلال النصف الثاني من القرن الخامس، كان مرتبطا بقدر ما بظهور قواعد راسخة للحوار وتبادل الحجج.

كيف نستطيع، على أي نحو، تفسير العالم المتغير من حولنا؟ من الواضح أن من طبيعة التفسير ألا تكون أسسه ذاتها متغيرة. ولقد كان أول من طرحوا هذا السؤال هم الملطيون الأوائل، وقد رأينا كيف عملت المدارس التالية بالتدريج على تحوير المشكلة وزيادة دقتها. وفي النهاية كان مفكر آخر من ملطية هو الذي قدم الرد النهائي على هذا السؤال. لقد كان ليوقبوس Leucippus الذي لا نعرف عنه شيئا آخر ذا أهمية، هو أبو المذهب الذري. والنظرية الذرية نتيجة مباشرة للمدرسة الإيلية، وقد كاد مليسوس أن يهتدي إليها خلال مساره الفلسفي.

إن النظرية إنما هي توفيق بين الواحد والكثير. فقد أدخل ليوقبوس فكرة الجزيئات المكونة التي لا تحصى، والتي يشترك كل منها مع فلك بارمنيدس في أنه جامد، صلب، لا ينقسم. هذه هي «الذرات»، وهي تعني (في أصلها اليوناني) الأشياء التي لا يمكن تجزئتها. هذه الذرات تتحرك دوما في فراغ. وكان يفترض أن تركيب الذرات جميعا واحد، وأن اختلفت في الشكل. ولقد كان معنى عدم قابلية الانقسام في هذه الجزيئات هو أنها لا يمكن أن تتفتت ماديا. أما المكان الذي تشغله فهو بالطبع قابل للانقسام رياضيا بغير حدود. والسبب الذي يجعل الذرات لا ترى بالطريقة العادية هو أنها صغيرة إلى حد هائل. وبذلك أصبح من الممكن الآن تقديم تفسير للصيرورة أو التغير. فالطابع المتغير دوما للعالم، ينشأ من إعادة ترتيب الذرات وتشكيلها.

ولو عبرنا عن موقف الذريين بلغة بارمنيدس، لقلنا إن رأيهم مفاده أن ما لا يكون يماثل في حقيقته ما هو كائن. وبعبارة أخرى فإن الفراغ موجود. أما ما هو هذا الفراغ فأمر يصعب التعبير عنه. وفي هذه الناحية لا أعتقد أننا اليوم تقدمنا كثيرا عن اليونانيين. فكل ما يمكننا أن نقوله

عن ثقة هو أن المكان الخالي هو ما يصدق عليه علم الهندسة بمعنى ما. والواقع أن الصعوبات السابقة للمذهب المادي إنما نشأت من إصراره على أن كل شيء ينبغي أن يكون جسميا. والوحيد الذي كانت لديه فكرة واضحة عما قد يكونه الفراغ هو بارمنيدس، الذي أنكر وجوده بالطبع. ومع ذلك فمن المفيد أن نتذكر أن عبارة «ما لا يكون، كائن» لا تنطوي على تناقض في الألفاظ في اللغة اليونانية. ويكمن الحل في وجود كلمتين يونانيتين تعبران عن النفي، إحداهما تقريرية (خبرية)، كما في قولي: «لا أحب س»، والأخرى فرضية (إنشائية)، وتستخدم في الأوامر والرغبات وما شاكلها. وأداة النفي الفرضية (الإنشائية) هذه هي التي تستخدم في عبارة «مالا يكون» أو «اللاوجود»، كما يستخدمها الإيليون. ولو كانت أداة النفي التقريرية (الإخبارية) هي التي استخدمت في «مالا يكون كائن» لكان ذلك بالطبع تناقضا صارخا. أما في الإنجليزية (*)، فلا وجود لهذا التمييز، ومن هنا كانت ضرورة هذا الاستطراد.

لقد تساءل كثيرون: هل كانت النظرية الذرية عند اليونانيين مبنية على الملاحظة، أم أنها كانت مجرد رمية من غير رام، ولم يكن لها أساس سوى التأمل الفلسفي؟ والجواب عن هذا السؤال ليس على الإطلاق بالبساطة التي قد يبدو عليها. فأولا، يتضح مما قيل إن النظرية الذرية هي الحل الوسط الوحيد المعقول بين موقف الإنسان العادي والنظرية الإيلية، إذ كانت هذه النظرية الأخيرة نقدا منطقيا للمذهب المادي السابق. ومن جهة أخرى فقد كان ليوقبوس ملطيا، وكان على إلمام واسع بنظريات مواطنيه الكبار الذين سبقوه في الظهور. وتشهد على ذلك آراؤه في الكونيات، إذ إنه عاد إلى الآراء السابقة التي قال بها أنكسيمندر، بدلا من أن يسير في طريق الفيثاغوريين.

ومن الواضح أن نظرية أناكسيمنيس في التكاثف والتخلخل قد بنيت، إلى حد ما، على ملاحظة ظواهر مثل تكثف الأبخرة على الأسطح الملساء. وهكذا فإن المشكلة كانت تكمن في إدماج النقد الإيلي

(*) وفي العربية أيضا [المترجم].

في نظرية عن الجزيئات، أما مسألة اتصاف الذرات بالحركة الدائمة، فمن الممكن أن يكون قد استوحاها من هذه الملاحظة ذاتها، أو من تراقص الغبار في شعاع من الضوء. وعلى أي حال فإن نظرية أناكسيمنيس لا يمكن تطبيقها بالفعل إلا إذا تصورنا مجموعات من الجزئيات متفاوتة في درجة الكثافة التي تتجمع بها. وهكذا فليس من الصحيح قطعا أن المذهب الذري اليوناني كان مجرد تخمين موفق. ولنذكر أنه عندما أعاد الكيميائي Dalton إحياء النظرية الذرية في العصر الحديث، كان على وعي بالآراء اليونانية في الموضوع، ووجد أن هذه الآراء تقدم تفسيرا لملاحظته بشأن النسب الثابتة التي تتجمع بها المادة الكيميائية.

غير أن هناك سببا أعمق لقولنا إن النظرية الذرية لم تكن كشفا عشوائيا. هذا السبب يتعلق بالبناء المنطقي للتفسير ذاته. إذ ما معنى تفسيرنا لشيء ما؟ إنه بيان للطريقة التي يكون بها ما يحدث، نتيجة لتشكيل متغير لأشياء. فإذا ما أردنا تفسير تغير في شيء مادي، وجب علينا أن نفعل ذلك بالإشارة إلى الترتيبات المتغيرة لمكونات فرضية تظل هي ذاتها بغير تفسير. وهكذا فإن القوة التفسيرية للذرة تظل سليمة مادامت الذرة ذاتها لا تتخذ موضوعا للبحث. ولكن بمجرد أن يحدث ذلك، تصبح الذرة موضوعا للبحث التجريبي، وتصبح العناصر التفسيرية هي الجزيئات الأصغر من الذرة، التي تظل بدورها بلا تفسير. وقد أسهب الفيلسوف الفرنسي إميل مايرسون، E.Meyerson في مناقشة هذا الوجه من أوجه النظرية الذرية. وهكذا فإن النظرية الذرية تتفق مع بناء التفسير السببي.

ولقد أدخلت تطورات مهمة على النظرية الذرية على يد ديمقريطس Democritus الذي كان من مواطني أبديرا Abdera وكان في أوج شهرته نحو عام ٤٢٠ ق. م. وكان من أهم آرائه التمييز بين الأشياء كما هي عليه في حقيقتها، والأشياء كما تبدو لنا. وهكذا فإن العالم المحيط بنا يتألف حقيقة، وفقا للتفسير الذري، من ذرات في فراغ فقط، على حين أن هذا

العالم يتكشف لنا في تجربتنا على أنحاء شتى. وهذا يؤدي إلى تمييز آخر بين ما أطلق عليه بعد ذلك بوقت طويل اسم الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية. أما الأولى فهي الشكل والحجم والمادة، وأما الثانية فهي الألوان والأصوات والطعوم وما شابهها. وبعد ذلك تفسر هذه الأخيرة على أساس الأولى، التي تنتمي إلى الذرات نفسها.

وسوف نلتقي بالنظرية الذرية مرارا خلال رحلتنا في هذا الكتاب. أما الحدود التي لا تستطيع هذه النظرية أن تتعداها فسوف نناقشها في المواضع المناسبة. وحسبنا الآن أن نشير إلى أن المذهب الذري ليس حصيلة تأمل خيالي، وإنما هو إجابة جادة عن السؤال الذي أثاره الفلاسفة الملطيون، وهي إجابة استغرق إعدادها مائة وخمسين عاما.

وإلى جانب أهمية النظرية الذرية بالنسبة إلى العلم الطبيعي، فقد أدت أيضا إلى نظرية جديدة عن النفس، فالنفس، كأي شيء آخر، تتألف من ذرات، ولكنها ذرات ألطف من غيرها، وتتوزع على كل أنحاء الجسم. وتبعا لهذا الرأي يكون الموت تحللا، ولا يكون هناك وجود للخلود الشخصي، وهي نتيجة استخلصها أبيقور وأتباعه فيما بعد. أما السعادة، وهي غاية الحياة، فقوامها أن تكون النفس في حالة متوازنة.

* * *

وفي الوقت الذي كانت فيه المدارس الفلسفية تنمو خلال القرن الخامس، ظهرت جماعة من الناس كانت بمعنى ما على هامش الفلسفة. هؤلاء هم الذين يطلق عليهم عادة اسم السفسطائيين، الذين يشير إليهم سقراط بازدراء، بوصفهم أولئك الذين يجعلون الحجة الأضعف تبدو وكأنها هي الأقوى. ومن المهم أن نعرف كيف ظهرت هذه الحركة، وماذا كانت وظيفتها في المجتمع اليوناني.

إن التغير المستمر في ساحة المعركة الفلسفية قد جعل من الصعب تبيان الجانب الذي قد يكون على حق. ومثل هذه المسائل التي تظل معلقة، هي أمور لا يتوافر لدى الأشخاص العمليين وقت للانشغال بها. فأي مسألة لا يتم حسمها، هي شيء لا جدوى منه بالنسبة إلى من

يريدون إنجاز الأمور حتى يمارسوا فاعليتهم، ولقد كانت هذه، على وجه الإجمال، هي الأزمة التي وجد السفسطائيون أنفسهم فيها. فالنظريات المتعارضة للفلاسفة لم تكن تبشر بإمكان قيام أي معرفة على الإطلاق، وفضلا عن ذلك فإن التجربة المتزايدة للاحتكاك بالشعوب الأخرى أثبتت أن هناك فجوات يستحيل عبورها بين عادات الشعوب المختلفة. وقد روى هيرودوت حكاية حول هذا الموضوع، ففي بلاط ملك الفرس العظيم، جاءت وفود من قبائل الأقاليم المختلفة التي تخضع لإمبراطورية الفرس، وكان كل وفد منها يشهق فزعا كلما سمع عن المراسم الجنائزية لدى الوفد الآخر، فالبعض كان يحرق موتاه، والبعض الآخر كان يحنطهم، وفي النهاية اقتبس هيرودوت بيتا للشاعر بندار Pindar يقول فيه إن العرف هو الملك الذي يحكم الجميع. ولما كان السفسطائيون يرون أن المعرفة لا يمكن اكتسابها، فقد أعلنوا أنها ليست بذات أهمية، والمهم هو الرأي المفيد، وبالطبع فإن هذا القول ينطوي على قدر من الصواب. ففي أداء الشؤون العملية يكون النجاح بالفعل هو العامل الذي يطغى على غيره، ولكن سقراط يتخذ في هذه المسألة بدورها موقفا مضادا تماما. فيما كان اهتمام السفسطائيين منصبا على الممارسة العملية السليمة، رأى سقراط أن هذه الممارسة لا تكفي، وأن الحياة التي لا تخضع لفحص عقلي دقيق لا تستحق أن تعاش.

ولقد قام السفسطائيون بمهمة تقديم تعليم منظم في الوقت الذي لم تكن فيه اليونان تعرف عن هذا التعليم إلا أقل القليل، إذ كانوا معلمين جوالين يقدمون دروسا تعليمية على أساس احترافي. وكان من الأمور التي عابها عليهم سقراط تقاضيهم أجورا. على أن المرء قد يشعر حقا بأن سقراط لم يكن في هذه المسألة منصفا، إذ إن محترفي الكلام أنفسهم يحتاجون إلى أن يأكلوا من آن لآخر، ومع ذلك ينبغي أن نشير إلى أن التراث الأكاديمي ينظر إلى الأجور على أنها نوع من الحماية التي تتيح للأستاذ أن ينسى المشكلات المادية.

ولقد كانت الموضوعات التي يهتم بها السفسطائيون، في تعليمهم، تختلف من فرد لآخر، وكان أكثر أنشطتهم احتراما هو تقديم تعليم أدبي، ولكن كان هناك آخرون يعلمون موضوعات ذات قيمة عملية مباشرة، فمع انتشار الدساتير الديموقراطية في القرن الخامس، أصبح من الضروري للمرء أن يتعلم الخطابة، وقد اضطلع بهذه المهمة معلمون للفصاحة والبلاغة، وبالمثل كان هناك معلمون للسياسة يلقنون تلاميذهم فنون إدارة شؤون المجالس. وأخيرا كان هناك معلمون للجدل أو النقاش كان في استطاعتهم أن يجعلوا الحجة السيئة تبدو وكأنها هي الأفضل. ولهذا الفن فوائد واضحة في المحاكم، حيث يتعين على المتهم أن يدافع عن نفسه، وقد استطاع معلموه أن يعلموا الناس كيف يحورون الحجج ويفحمون الخصوم.

ومن المهم أن نميز بين هذا النوع من الجدل الخطابي وبين الجدل الفلسفي (الديالكتيك)، فالذين يمارسون الأول يضعون الفوز نصب أعينهم، على حين أن أصحاب الجدل الفلسفي يحاولون الوصول إلى الحقيقة، وهذا في الواقع هو الفرق بين المجادلة والمناقشة.

وعلى حين أن السفسطائيين قاموا، في ميدان التعليم، بمهمة لها قيمتها فإن نظرتهم الفلسفية كانت معادية للبحث العقلي. ذلك لأن تلك النظرة كانت مشوبة بالشك اليائس، وكانت تشكل موقفا سلبيا من مشكلة المعرفة، ويتلخص هذا الموقف في الكلمة المشهورة لبروتاجوراس، القائلة إن «الإنسان مقياس كل شيء، الأشياء الموجودة على أنها موجودة، والأشياء غير الموجودة على أنها غير موجودة» وهكذا فإن رأي كل إنسان صحيح بالنسبة إليه، ولا يمكن البت في الخلافات بين الناس على أساس الحقيقة. فلا عجب إذن أن نجد السفسطائي تراسيماخوس Thrasymachus يعرف العدالة بأنها مصلحة الأقوى.

وعلى ذلك، فبالرغم من أن بروتاجوراس يتخلى عن البحث عن الحقيقة، يبدو أنه يعترف بأن رأيا معينا يمكن أن يكون أفضل من رأي آخر، بالمعنى البرجماتي، وإن كان هذا الموقف يتعرض للنقد المنطقي

العام الذي يوجه إلى البرجماتية. ذلك لأننا لو سألنا أي الرأيين هو الأفضل بالفعل، لوجدنا أنفسنا نعود مرة أخرى إلى فكرة الحقيقة المطلقة، وعلى أي حال فإن بروتاجوراس هوالمؤسس الأول للبرجماتية.

وهناك قصة طريفة تكشف عن الطريقة التي أصبح الناس ينظرون بها إلى السفسطائيين. فقد كان بروتاجوراس مقتنعا بأن طريقة تعليمه فعالة إلى أقصى حد، ومن ثم فقد طلب إلى أحد تلاميذه أن يدفع له أجره من حصيلة أول قضية يترافع فيها. غير أن الشاب، بعد أن استكمل تدريبه، لم يبدأ في ممارسة مهنته. فلجأ بروتاجوراس إلى القضاء ليسترد أجره، مستندا أمام المحكمة إلى أن تلميذه يجب أن يدفع، إما عن طريق الاتفاق السابق لو كسب التلميذ، وإما عن طريق الحكم القضائي لو خسر. غير أن المتهم أعطاه في الرد حقه وزيادة. إذ أعلن أنه ينبغي ألا يدفع شيئا: إما عن طريق الحكم القضائي لو كسب، وإما عن طريق الاتفاق السابق لو خسر.

لقد كانت كلمة «السفسطائي» ذاتها تعني رجلا حكيما. ونظرا إلى أن سقراط بدوره كان معلما، فلم يكن من المستغرب أن يطلق عليه أولئك الذين لم يعرفوه في عصره حق المعرفة، اسم السفسطائي، ولقد بينا من قبل مدى خطأ هذه التسمية، ومع ذلك فإن التمييز لم يعترف به على الوجه الصحيح إلا في عصر أفلاطون، ولا جدال في أن الفلاسفة والسفسطائيين يستثيرون، بمعنى معين، ردود أفعال متشابهة لدى الجماهير.

والواقع أن أصحاب العقليات غير الفلسفية كانوا، منذ أقدم العهود، يتخذون موقفا عجيبا، وغير متسق، من الفلسفة بوجه عام، فهم من جهة يميلون إلى التعامل مع الفلاسفة بتسامح مشوب بالرقة والعطف، بوصفهما حمقى لا ضرر منهم أو أناسا ذوي أطوار غريبة، يسيرون وقد ارتفعت رؤوسهم في السحاب، ويطرحون أسئلة سخيفة لا صلة لها بالهموم الحقيقية للناس، ولا يكترثون بالأمور التي ينبغي أن يهتم بها المواطنون العقلاء، غير أن التفكير الفلسفي يمكن أن يكون له، من جهة

أخرى، تأثير يزعزع بعمق كل ما هو سائد من عرف وتقاليد، وفي هذه الحالة ينظر إلى الفيلسوف بعين الشك، على أنه شخص خارج عن العرف المألوف، يعكر صفو التقاليد والأعراف، ولا يبدي موافقة غير مشروطة على العادات والآراء التي تبدو صالحة في نظر كل من عداه. ذلك لأن أولئك الذين لم يعتادوا النقد يشعرون بانعدام الأمان عندما يناقش أحد معتقداتهم التي يعتزون بها، ويكون رد فعلهم مصحوبا بالكراهية والعداء. وهكذا اتهم سقراط بنشر تعاليم هدامة، شأنه شأن السفسطائيين بوجه عام، ومعلمي الجدل الخطابي بوجه خاص.



2

أثينا

كانت الشخصيات الثلاث الكبرى في الفلسفة اليونانية مرتبطة بمدينة أثينا، فقد كان سقراط وأفلاطون أثينيين بالمولد، ودرس أرسطو في أثينا ثم علم فيها، وهكذا فإن من المفيد أن نلقي نظرة على المدينة التي عاشوا فيها، قبل أن نناقش أعمالهم.

كانت جحافل البرابرة التي أرسلها الملك دارا Darius قد لقيت الهزيمة على أيدي الأثينيين وحدهم في سهول ماراثون Marathon عام ٤٩٠ ق. م، وبعد عشر سنوات، استطاع اليونانيون بجهودهم المتضافرة أن يحطموا القوات البرية والبحرية للملك زرزس Xerxes. وفي تيرموبيلاي Thermopulae، تمكن الحرس الإسبرطي من أن يوقع بالفرس خسائر فادحة، وفيما بعد استطاعت السفن اليونانية تحت قيادة أثينية، أن تكيل ضربة مميتة لأسطول الأعداء، وفي السنة التالية لقي الفرس هزيمتهم في بلاتايا Plataea.

«إن القارئ لو قلب صفحات هذا الكتاب فلن يجد فيه فيلسوفا واحدا يشغل حيزا يعادل ذلك الذي يشغله أفلاطون أو أرسطو، ومرد ذلك إلى موقعهما الفريد في تاريخ الفلسفة»

المترجم

غير أن أثينا كانت عندئذ حطاما، فقد هجرها سكانها، وحرق الفرس المدينة ومعابدها، وهكذا بدأت عندئذ حركة تعمير هائلة، بعد أن تحملت أثينا أعباء الحرب كلها، وبينما كانت أثينا هي القائدة في زمن الحرب، أصبحت الآن، بعد زوال الخطر، قائدة في زمن السلم أيضا، وكانت الخطوة التالية، بعد إنقاذ أرض اليونان الأصلية، هي تحرير جزر بحر إيجة، لكن الإسبرطيين لم يكن لهم نفع كبير في هذه المهمة، وهكذا أخذت أثينا على عاتقها مهمة استخدام أساطيلها في القضاء على مطامع ملك الفرس العظيم، وصارت لأثينا الكلمة العليا في منطقة بحر إيجة، وعلى حين أن الجهد الحربي قد اتخذ في البدء شكل تحالف محوره جزيرة ديلوس Delos، فإنه انتهى آخر الأمر إلى إمبراطورية أثينية، انتقلت خزانتها من ديلوس إلى أثينا.

لقد عانت أثينا من أجل القضية المشتركة، وأصبحت الآن تشعر بأن من حقها أن يعاد بناء معابدها من الأموال المشتركة. وهكذا شيد «الأكروبول» الجديد، أي «مدينة القمة»، وفيه البارثينون ومبان أخرى لاتزال آثارها باقية حتى اليوم، وأصبحت أثينا أروع مدن اليونان، وملتقى الفنانين والمفكرين، فضلا عن كونها مركزا للملاحة والتجارة. وقام المثال فيدياس Pheidias بنحت تماثيل للمعابد الجديدة، لاسيما الصورة الضخمة للإلهة أثينا، التي كانت تحتل موقع الصدارة من «الأكروبول»، وتطل على قاعة المدخل والدرج، وجاء المؤرخ هيرودوت من بلدته «هاليكارناسوس» في أيونية لكي يعيش في أثينا، وكتب مؤلفه التاريخي عن الحروب الفارسية، وبلغت التراجيديا الإغريقية ذروتها على يد إيسخولوس، الذي كان قد حارب في معركة «سالاميس»، ولأول مرة نجد كتابا يعالج موضوعا لم يكن مستمدا من الشاعر هوميروس، هو هزيمة زيرزس، أما كاتبا التراجيديا سوفوكليس Sophocles ويوربيدس Euripides فقد عاشا ليشهدا انحدار أثينا، وكذلك الحال في الشاعر الهزلي أريستوفان Aristophanes الذي لم تترك سخريته اللاذعة أحدا إلا ونالت منه. أما ثوكوديدس Thucydidas الذي سجل

فيما بعد وقائع الحرب الكبرى بين أثينا وإسبرطة، فقد أصبح أول مؤرخ علمي. ويمكن القول إن أثينا بلغت قمة عظمتها سياسيا وثقافيا، في تلك السنوات الواقعة بين الحرب الفارسية وحرب «البلوبنيز» (*). أما الرجل الذي يحمل هذا العهد فاسمه بريكليز Pericles، كان بريكليز أرستقراطيا بحكم مولده، وكانت أمه تمت بصلة القربى إلى المصلح كليسثنس Cleisthenes الذي بدأ مهمة صبغ الدستور الأثيني بصبغة أكثر ديموقراطية، وكان من بين معلمي بريكليز، الفيلسوف أناكساجوراس، الذي تعلم منه الفتى، الكريم الأصل، نظرية آلية عن الكون، وهكذا نشأ بريكليز متحررا من الخرافات الشعبية السائدة في عصره، وكانت شخصيته تتسم بالانضباط والاعتدال، وكان على وجه الإجمال يترفع عن الناس العاديين، ومع ذلك فقد كان هو الذي رعى الديموقراطية الأثينية حتى بلغت أوج نضجها. فقد واصل عملية انتزاع السلطة من مجلس الأعيان Areopagus، وأحال جميع وظائفه، باستثناء محاكمة جرائم القتل، إلى مجلس الخمسمائة، وإلى المجلس التشريعي والمحاكم. وأصبح أعضاء هذه المجالس جميعا موظفين يتقاضون مرتبات من الدولة وينتخبون بالاقتراع البسيط، وأدخل نظاما جديدا للخدمات الاجتماعية كان من نتيجته أن طرأ بعض التغيير على المفهوم التقليدي القديم للفضائل.

لكن بريكليز كان من ذلك المعدن الذي يصنع القادة، ففي العام ٤٤٣ ق. م. أبعد منافسه ثوكوديدس، القائد العسكري، وبعد ذلك أصبح بريكليز يعاد انتخابه، عاما بعد عام، بوصفه واحدا من القادة، ونظرا إلى شعبيته وقدرته الخطابية وبراعته السياسية، فقد فاق زملاءه وأصبح يحكم وكأنه حاكم فرد. وقد كتب ثوكوديدس المؤرخ فيما بعد عن أثينا في عهد بريكليز. فقال إنها كانت ديموقراطية بالاسم، أما بالفعل فكانت تخضع لحكم المواطن الأول، ولم يبدأ الحزب الديموقراطي في المطالبة بمزيد من السلطة إلا خلال الأعوام التي سبقت الحرب البلوبنيزية مباشرة. وفي ذلك الوقت، كان المجتمع

(*) بين أثينا وإسبرطة [المترجم].

الأثيني قد بدأ يعاني الآثار السيئة للقانون الذي كان يقصر المواطنة على الأثينيين المولودين لأبوين أثينيين، والذي يرجع إلى العام ٤٤١ ق. م، كما بدأ يعاني سوء الأوضاع المالية نتيجة لبرامج التشييد الباذخة، وقد دامت الحرب، التي نجمت عن رغبة إسبرطة في منافسة الإمبريالية الأثينية، من العام ٤٣١ ق. م. حتى العام ٤٠٤ ق. م. وانتهت بهزيمة كاملة لأثينا، أما بريكليز نفسه فقد مات في الجزء الأول من هذه الحرب، العام ٤٢٩ ق. م، نتيجة للوباء الذي اجتاح المدينة في العام السابق، لكن أثينا، بوصفها مركزا ثقافيا، عاشت عمرا يتجاوز بكثير عهد انهيارها السياسي. ومازالت هذه المدينة حتى يومنا هذا ترمز إلى كل ما هو عظيم وجميل في نتاج الإنسان.

والآن نصل إلى سقراط الأثيني، إنه ربما كان الفيلسوف الوحيد الذي يعرف الجميع اسمه على الأقل. على أننا لا نعرف عن حياته الكثير، فقد ولد نحو العام ٤٧٠ ق. م، وكان مواطنا لأثينا، وكان فقيرا، ولم يبذل جهدا كبيرا لتجاوز فقره. بل إن أحب طرق قضاء أوقات الفراغ إلى نفسه كانت المناقشة مع أصدقائه وغيرهم، وتعليم الفلسفة للشباب الأثيني، لكنه، على خلاف السفسطائيين، لم يكن يتقاضى أجرا عن ذلك. ونظرا إلى أن الكاتب المسرحي الهزلي أريستوفان يسخر منه في مسرحية «السحب»، فلا بد أنه كان شخصية معروفة في أرجاء المدينة. وفي العام ٣٩٩ ق. م. أدين بسبب ممارسته نشاطات معادية لأثينا (*) وأعدم بالسم.

أما بالنسبة إلى ما عدا ذلك من المعلومات عن سقراط، فعلينا أن نعتمد على كتابات اثنين من تلاميذه، هما زينوفون القائد العسكري وأفلاطون، الفيلسوف، والأخير هو أهم الاثنين بالطبع، ففي كثير من محاورات أفلاطون يعرض علينا سقراط كما كان يعيش ويتكلم. وحين نقرأ محاورة «المأدبة» نرى سقراط وهو يمر بنوبات من شرود الذهن،

(*) التعبير الذي يستخدمه رسل هنا هو un-Athenien activities تستخدمه لجنة ماكارثي الأمريكية المشهورة في أوائل الخمسينيات، والذي مارست به اضطهادا بشعا على أهل الفكر والثقافة في أمريكا، وهو un-American activities، ولا شك أن التوازي في التعبير مقصود لكي يبين تشابه الحالتين [المترجم].

فيتوقف فجأة في موضع ما، ويظل شاردا في أفكاره بالساعات في بعض الأحيان. لكنه كان في الوقت ذاته قوي البنية. فقد عرف عنه، منذ فترة وجوده في الجيش، أنه أقدر على تحمل الحر والبرد، والاستغناء عن الطعام والشراب، من أي شخص آخر، كما عرفت عنه شجاعته في القتال. فقد تحمل ذات مرة مخاطرة كبرى من أجل إنقاذ حياة صديقه الكبيادس Alcibiades الذي تهاوى على أرض المعركة جريحا، وهكذا كان سقراط رجلا غير هياب، في الحرب والسلم على السواء، وظل على هذا النحو حتى ساعة موته. ولقد كان سقراط قبيح المنظر، ولم يكن يبدي عناية بملبسه، وكان رداؤه باليا مهلهلا، كما كان عاري القدمين على الدوام، ولقد كان معتدلا في كل ما يفعل، وكانت لديه سيطرة عجيبة على جسده، فعل الرغم من أنه لم يكن يشرب النبيذ إلا نادرا، كان يستطيع، إذا اقتضى الأمر، أن يشرب أكثر من جميع رفاقه على المائدة من دون أن يصيبه أي دوار.

ولقد استبق سقراط المدرستين الرواقية Stoic والكلبية Cynic اللتين عرفتهما الفلسفة اليونانية فيما بعد. فكان يشارك الكلبيين عدم اكتراثهم بمتع الدنيا، ويشارك الرواقيين الحرص على الفضيلة بوصفها الخير الأسمى، ولم يكن سقراط ميالا إلى البحث العلمي إلا في أيام شبابه. وكان أقصى اهتمامه موجها إلى البحث في الخير.

وهكذا نجده في المحاورات الأفلاطونية الأولى، التي تظهر فيها شخصيته بوضوح كامل، يبحث عن تعريفات للمفاهيم الأخلاقية، ففي محاورة خارميدس Charmides يدور التساؤل حول مفهوم الاعتدال، وفي «ليسس» Lysis حول مفهوم الصداقة، وفي «لاخيس» Laches حول الشجاعة. ولا نجد في هذه المحاورات إجابات نهائية عن تلك الأسئلة، إنما يبين لنا أن طرح الأسئلة أمر عظيم الأهمية.

وهذا يقودنا إلى الاتجاه الفكري الرئيسي عند سقراط ذاته، فعلى الرغم من أنه كان يقول دائما إنه لا يعرف شيئا، فإنه لم يكن يعتقد أن المعرفة بعيدة عن متناول يديه. والمهم في رأيه هو السعي من أجل

اكتساب المعرفة، إذ كان يعتقد أن السبب الذي يجعل الإنسان يرتكب الخطيئة هو افتقاره إلى المعرفة، ولو عرف لما ارتكبها. إذن فالسبب الأول للشر هو الجهل، ولكي نصل إلى الخير لا بد لنا من اكتساب المعرفة، ومن ثم فالخير هو المعرفة، والواقع أن الارتباط بين الخير والمعرفة من العلامات المميزة للفكر اليوناني طوال عهوده، أما الأخلاق المسيحية فعلى النقيض من ذلك، إذ إن اكثر ما تحرص عليه هو نقاء القلب، وهذا أمر قد يكون الوصول إليه أيسر بين الجهلاء.

وعلى ذلك، فإن سقراط قد حاول إلقاء الضوء على هذه المشكلات الأخلاقية عن طريق المناقشة، ويطلق على هذه الطريقة في الاهتداء إلى الأشياء عن طريق السؤال والجواب اسم الجدل أو الديالكتيك. ولقد كان سقراط متمكنا منه، وإن لم يكن هو أول من استخدمه. إذ يقول أفلاطون في محاورة «بارمنيدس» إن سقراط التقى في شبابه كلا من زينون وبارمنيدس، وتلقى منهما درسا في الديالكتيك من ذلك النوع الذي أصبح هو ذاته يلقنه للآخرين فيما بعد. وتكشف محاورات أفلاطون عن سقراط بوصفه رجلا لديه ميل واضح إلى الدعابة وقدرة على السخرية اللاذعة، وهكذا اشتهر بين الناس بتهكمه، وكان الناس يعملون حسابا لتهكمه هذا، والواقع أن المعنى الحرفي للفظ التهكم irony الذي هو لفظ يوناني في الأصل، أقرب إلى «التهوين» understatement. وعلى ذلك فعندما يقول سقراط إنه لا يعرف سوى أنه لا يعرف شيئا، فإنه يكون في ذلك متهكما (أو مهونا من شأن نفسه)، وإن كانت هناك دائما مسألة جادة تكمن وراء السطح الظاهري للهزل، ولا جدال في أن سقراط كان على دراية بما حققه جميع المفكرين والكتاب والفنانين في اليونان، غير أن ما نعرفه قليل، ولا يكاد يكون شيئا إذا ما قورن بالآفاق اللانهائية للمجهول. وحين ندرك ذلك عن وعي، يحق لنا القول إننا لا نعرف شيئا.

ولقد كانت أفضل صورة تكشف لنا عن سقراط وهو يمارس نشاطه هي تلك التي نجدها في محاورة «الدفاع»، التي تعرض علينا محاكمة سقراط. وهذه المحاورة تتضمن خطابه الذي دافع به عن نفسه، أو على

الأصح ما تذكره منه أفلاطون فيما بعد، لا بطريقة حرفية، بل بالأحرى ما كان من الممكن أن يقوله سقراط دفاعا عن نفسه، ولم يكن مثل هذا النوع من الرواية أمرا غير مألوف، فقد مارسه ثوكوديدس المؤرخ بصراحة ووضوح. وعلى ذلك فإن محاورة الدفاع تدخل في باب الكتابة التاريخية.

لقد اتهم سقراط بالخروج على دين الدولة، وبإفساد الشباب بتعاليمه. لكن ذلك لم يكن إلا اتهاما ظاهريا، أما المأخذ الحقيقي للحكومة عليه فكان ارتباطه بالحزب الأرستقراطي الذي كان ينتمي إليه معظم أصدقائه وتلاميذه، لكن نظرا إلى أن الحكومة كانت قد أعلنت عفوا عاما، فلم يكن من الممكن توجيه هذه التهمة إليه. ولقد كان القائمون بالادعاء ضده هم أنيتوس Anytus وهو سياسي ديموقراطي، ومليتوس Melatus وهو شاعر تراجيدي، ولوكون Lycon وهو معلم للبلاغة.

ومنذ البداية أطلق سقراط العنان لتهكمه، فالذين وجهوا الاتهام إليه هم، كما قال، مذنبون باستخدام الفصاحة وإلقاء خطب زاخرة بالمحسنات اللفظية. أما هو ذاته فقد بلغ سن السبعين، ولم يمثل أمام أي محكمة من قبل، وهو يسأل القضاة أن يتحملوا طريقته غير القانونية في الكلام، ثم يتحدث سقراط بعد ذلك عن فئة أخرى من موجهي الاتهام، أقدم وأخطر من الفئة الموجودة فعلا، لأنها أشد مراوغة، تلك هي الناس الذين ظلوا يتحدثون في كل مكان عن سقراط بوصفه «رجلا حكيما، يتأمل بفكره السماء في الأعالي وينقب عن شؤون الدنيا في الأرض، ويجعل الحجة الأسوأ تبدو وكأنها هي الأفضل»، وعلى هؤلاء يرد سقراط بأنه ليس عالما، ولا يعلِّم لقاء أجر كالسفسطائيين، ولا يعرف ما يعرفون.

فلماذا إذن يسميه الناس حكيما؟ ذلك لأن نبوءة معبد دلفي قد أعلنت ذات مرة أنه لا أحد أحكم من سقراط. ولقد حاول هو ذاته أن يثبت خطأ النبوءة، فبحث عن أولئك الذين يعدون حكماء، وطرح عليهم

أسئلته. وهكذا سأل سياسيين وشعراء وصناعا، فلم يجد واحدا منهم قادرا على أن يصف بدقة ما يفعل، ولم يجد بينهم حكيما، وحين كشف للناس جهلهم، جلب لنفسه عداوة الكثيرين، وفي النهاية فهم ما كانت تعنيه النبوءة: فالله وحده هو الحكيم، أما حكمة الناس فمتهافتة، وأحكم الناس هو الذي يدرك، كما أدرك سقراط، أن حكمته لا تساوي شيئا. وهكذا قضى حياته يفضح الادعاء بالحكمة، فلم يجن من وراء ذلك إلا الفقر، لكن كان لزاما عليه أن يمتثل لحكم النبوءة.

وحين أخذ سقراط يحاور مليتوس، ممثل الادعاء، أجبره على الاعتراف بأن كل شخص في الدولة يعمل على تحسين أوضاع الشباب ما عدا سقراط ذاته، لكن الحياة مع أناس أخيار أفضل من العيش مع الأشرار، وعلى ذلك لا يمكن أن يكون قد أفسد الأثينيين عامدا، وإذا كان قد فعل ذلك بغير قصد، فمن واجب مليتوس أن يقوِّم إعوجاجه، لا أن يدينه، ومن جهة أخرى فإن الاتهام يقول إن سقراط قد وضع آلهة جديدة خاصة به، على حين أن مليتوس ينسب إليه وصمة الإلحاد، وهذا تناقض صارخ.

وبعد ذلك ينبئ سقراط المحكمة أن الواجب يقضي عليه بأن يلبى الأمر الإلهي بالبحث في دخيلة نفسه وفي الآخرين، حتى لو كان في ذلك يخاطر بعداوة الدولة. ويذكرنا موقف سقراط هذا بأن مشكلة الولاء المنقسم أو الموزع هي من المحاور الرئيسية للتراجيديا اليونانية. ويصف بعد ذلك نفسه بأنه داعية ونذير للدولة، ويتحدث عن صوت داخلي يوجهه على الدوام. هذا الصوت يوجه إليه النواهي، لكنه لا يأمره بأن يفعل شيئا، ولقد كان هذا الصوت هو الذي منعه من الاشتغال بالسياسة، التي لا تسمح لأحد بأن يحافظ على نزاهته وقتا طويلا، ولقد امتنع الادعاء عن الاستشهاد بأحد من تلاميذه السابقين الموجودين في قاعة المحكمة. وأخيرا أكد سقراط أنه لن يتوسل إليهم مسترحما ويأتي بأطفاله باكين، بل إن من واجبه أن يقنع القضاة، لا أن يلتمس عطفهم.

وعندما جاء الحكم بالإدانة، ألقى سقراط خطابا ساخرا لاذعا، واقترح أن يدفع غرامة مقدارها ثلاثون درهما، ولم يكن هناك مفر من رفض هذا الطلب، وبذلك تأكدت عقوبة الإعدام. وفي خطاب أخير حذر سقراط أولئك الذين أدانوه بأنهم سينالون بدورهم أشد العقاب جزاء على جرمهم، ثم توجه بالحديث إلى أصدقائه قائلا إن ما حدث لم يكن شرا. فليس لأحد أن يخاف الموت، لأنه إما أن يكون نوما بلا أحلام، وإما أن يكون حياة في عالم آخر يستطيع فيه أن يتحدث بحرية مع أورفيوس وموزايوس وهزيود وهوميروس، وفي ذلك العالم لا يمكن أن يكون جزاء من يطرح الأسئلة هو القتل.

ولقد قضى سقراط شهرا في السجن قبل أن يشرب السم. فلم يكن من الممكن إعدام أحد قبل عودة سفينة الدولة، التي أخرتها العواصف في رحلتها الدينية السنوية إلى «ديلوس». وقد رفض سقراط أن يهرب، وتعرض علينا محاورة «فيدون» لحظاته الأخيرة التي قضاها مع أصدقائه ومريديه يتحاورون عن الخلود.

إن القارئ لو قلب صفحات هذا الكتاب فلن يجد فيه فيلسوفا واحدا يشغل حيزا يعادل ذلك الذي يشغله أفلاطون أو أرسطو، ومرد ذلك إلى موقعهما الفريد في تاريخ الفلسفة. فهما أولا قد ظهرا بوصفهما وريثين للمدارس السابقة لسقراط، ومنظرين منهجيين لها، طورا ما تلقياه منها، وألقيا الضوء على الكثير مما ترك بصورة ضمنية لدى المفكرين السابقين. وفضلا عن ذلك، فقد كان لهما طوال العصور تأثير هائل على مخيلة البشر. فحيثما ازدهر التفكير النظري في الغرب، كانت ظلال أفلاطون وأرسطو محلقة في خلفية هذا التفكير، وأخيرا فإن إسهامهما في الفلسفة أهم، على الأرجح، من إسهام أي فيلسوف آخر قبلهما أو بعدهما، إذ لا تكاد توجد مشكلة فلسفية لم يقولا عنها شيئا له قيمته، وكل من يتصور في أيامنا هذه أنه يستطيع أن يأتي بشيء أصيل من دون أن يكون قد استوعب تلك الفلسفة الأثينية، عليه أن يتحمل عواقب مغامرته. لقد امتدت حياة أفلاطون طوال الفترة الواقعة بين انهيار أثينا وصعود مقدونيا، فقد ولد

العام ٤٢٨ ق. م. بعد عام من وفاة بريكليز، وبذلك يكون قد نشأ خلال الحرب البلوبنيزية وقد عاش ما يربو على ثمانين عاما، ومات سنة ٣٤٨ ق. م، وكانت أصوله العائلية أرستقراطية، وكذلك كانت تربيته، فقد كان أبوه، أريستون Ariston يتحدر من سلالة الملوك الأثينيين القدماء، على حين أن أمه بركتيوني Perictione تنتمي إلى أسرة كان لها نشاط سياسي قديم العهد. وقد مات أبوه أريستون حين كان أفلاطون لايزال في صباه، وتزوجت أمه بعد ذلك من عمها. بريلامبيس Pyrilampes الذي كان صديقا ونصيرا لبريكليز، ويبدو أن أفلاطون قد أمضى سنوات تعليمه في بيت زوج أمه، وبمثل هذه الخلفية لا يعجب المرء حين يراه يقول بآراء مهمة عن الواجبات السياسية للمواطن. وهو لم يكتف بعرض هذه الآراء، كما فعل في محاورة «الجمهورية»، بل مارسها بنفسه، ويبدو أنه كشف في سنواته المبكرة عن استعداد ليكون شاعرا، كما كان من المفهوم أنه سيشتغل بالعمل السياسي. لكن هذا الطموح قد وُضع له حد مفاجئ عندما حُكم على سقراط بالموت. ذلك لأن هذا التآمر السياسي والحقد المخيف قد تركا في نفس أفلاطون الشاب أثرا لا يمحى، وأدرك أنه ليس في وسعه أن يظل محتفظا باستقلاله ونزاهته في إطار السياسة الحزبية. ومنذ ذلك الحين قرر أفلاطون، بصفة نهائية، أن يكرس حياته للفلسفة.

كان سقراط صديقا قديما لأسرة أفلاطون وقد عرفه أفلاطون منذ طفولته، وبعد إعدام سقراط، التجأ أفلاطون، مع بعض أتباع سقراط الآخرين، إلى ميغارا Megara، حيث ظلوا إلى أن تلاشت ذيول الحادث. وبعد ذلك يبدو أن أفلاطون قام بأسفار طوال بضع سنوات، طاف خلالها صقلية وجنوب إيطاليا، وربما مصر أيضا، لكننا لا نعرف عن هذه الفترة إلا أقل القليل. وعلى أي حال فإنه يعود إلى الظهور في أثينا العام ٣٨٧ ق. م، حين وضع أسس مدرسة أنشئت في بستان يبعد مسافة قصيرة في الاتجاه الشمالي الغربي للمدينة. وكان اسم قطعة الأرض هذه مرتبطا باسم البطل الأسطوري أكاديموس، ومن ثم فقد أطلق على المدرسة اسم الأكاديمية، وكان تنظيمها مستوحى من نموذج

المدارس الفيثاغورية في جنوب إيطاليا، وهي المدارس التي عرفها أفلاطون خلال أسفاره. وتعد الأكاديمية هي الأصل الأول الذي تفرعت عنه الجامعات، منذ العصور الوسطى، وقد ظلت باقية، بوصفها مدرسة، طوال ما يربو على تسعمائة عام، وبذلك عاشت فترة أطول مما عاش أي معهد علمي آخر قبل ذلك العهد وبعده.

وأخيرا أغلقها الإمبراطور جستينيان Justinian في العام ٥٢٩ ميلادية، بعد أن شعر بأن هذا التراث الباقي من العصر الكلاسيكي يجرح مشاعره المسيحية.

سارت الدراسات في الأكاديمية في خط كان موازيا، على وجه الإجمال، للموضوعات التقليدية في المدارس الفيثاغورية. فكان أهم المقررات الدراسية فيها هو الحساب وهندسة المسطحات والمكعبات والفلك والصوت أو التوافق (الهارمونيا). وهكذا كان الاهتمام الأكبر ينصب على الرياضيات، وهو أمر غير مستغرب في ضوء روابطها الفيثاغورية القوية. ويقال إن مدخل المدرسة كان يحمل لافتة تمنع أي شخص لا يحب هذه الدراسات الرياضية من الدخول. وكانت فترة تلقي التعليم في هذه المواد عشر سنوات.

ولقد كان الهدف من هذه الدراسة هو تحويل أذهان الناس عن التغيرات المتقلبة لعالم التجربة اليومية، وتوجيهها نحو الإطار الثابت الذي يكمن وراء هذه التغيرات، أي من الصيرورة إلى الوجود، إذا استخدمنا تعبير أفلاطون.

لكن أي دراسة كهذه لا تقوم بذاتها. فهي في النهاية تخضع لقواعد الجدل، ومن ثم فإن دراسة هذه القواعد هي السمة المميزة للتعليم الحق.

والواقع أن هذه القواعد تظل هي موضوع التعليم الصحيح بمعنى حقيقي إلى أبعد حد، حتى في يومنا هذا. فليس من مهمة الجامعة أن تحشو أدمغة الطلاب بأكبر عدد من الحقائق يمكن أن تتسع له، بل إن مهمتها الحقيقية هي أن تكوِّن لديهم عادات الاختبار النقدي والفهم الصحيح للقواعد والمعايير التي تحكم كل موضوعات الدراسة.

وأغلب الظن أننا لن نستطيع أبدا أن نعرف تفاصيل الطريقة التي كانت تدار بها الأكاديمية، لكننا نستطيع أن نستدل، من إشارات سريعة في كتابات أخرى، على أنها لا بد أن تكون مشابهة في نواح كثيرة لمعاهد التعليم العالي الحديثة. فقد كانت مزودة بأدوات علمية ومكتبة، وكانت تلقى فيها المحاضرات وتعقد حلقات البحث.

وقد أدى تقديم التعليم في مدرسة كهذه إلى تدهور سريع للحركة السفسطائية، ولا شك في أن أولئك الذين كانوا يحضرون دروسها كانوا يسهمون بأموال للإنفاق عليها. لكن مسألة المال لم تكن هي المسألة المهمة، فضلا عن أن أفلاطون، الذي كان ميسور الحال، كان يستطيع أن يتجاهل هذه الأمور، لكن كان الشيء المهم حقا هو الهدف الأكاديمي، وهو تدريب عقول الناس على أن تفكر بنفسها في ضوء العقل. ولم يكن لهذه الدراسة أي هدف عملي مباشر، على عكس السفسطائيين الذين لم يكونوا يبحثون إلا عن البراعة في الأمور العملية.

ولقد كان أشهر تلامذة الأكاديمية هو واحدا من أوائل هؤلاء التلاميذ، وأعني به أرسطو، الذي انتقل في شبابه إلى أثينا لكي يلتحق بهذه المدرسة، وظل فيها قرابة العشرين عاما، إلى أن مات أفلاطون. وينبئنا أرسطو أن أستاذه كان يحاضر من دون مذكرات معدة سلفا. كما أننا نعرف من مصادر أخرى أنه في حلقات الدراسة أو المناقشة، كانت المشكلات تطرح على الطلاب لكي يحلوها. وكانت المحاورات محاولات فلسفية، بالمعنى الحرفي، لا تستهدف تلاميذ أفلاطون بقدر ما تستهدف الجمهور الواسع المتعلم. لم يكتب أفلاطون كتابا مدرسيا واحدا، كما أنه كان يرفض دائما أن يصوغ فلسفته على شكل مذهب متكامل، ويبدو أنه كان يشعر بأن العالم أعقد من أن يشكل في قالب أدبي معد سلفا.

وكان قد مضى على عمل الأكاديمية عشرون عاما حين شد أفلاطون عصا الترحال مرة أخرى، ففي العام ٣٦٧ ق. م. مات ديونيزوس الأول، حاكم سراقوزة، وخلفه ابنه ووريثه ديونيزوس الثاني، الذي كان عندئذ شابا محدود المعرفة قليل الخبرة في الثلاثين من

عمره، ولم يكن لديه من الاستعداد ما يكفي لمهمة توجيه أقدار مدينة مهمة مثل سراقوزة، وكانت السلطة الحقيقية في يد ديون Dion زوج أخت ديونيزوس الشاب، الذي كان صديقا حميما لأفلاطون ومعجبا متحمسا به. وكان ديون هو الذي وجه الدعوة إلى أفلاطون كي ما يأتي إلى سراقوزة لكي يلقن ديونيزوس تعاليمه ويجعل منه رجلا واسع المعرفة. وكان احتمال النجاح في مثل هذه المهمة ضئيلا في أحسن الظروف، لكن أفلاطون وافق على القيام بالمحاولة، لأسباب من بينها، من دون شك، صداقته لديون، لكن من بينها أيضا أن ذلك كان تحديا لسمعته الأكاديمية، فها هي ذي الفرصة قد حانت لأفلاطون كيما يضع نظريته في تعليم الحكام موضع الاختبار.

وبطبيعة الحال، ليس من المؤكد أن تلقي رجل الدولة دروسا في العلم يكفي في ذاته لكي يجعله أعمق تفكيرا في الشؤون السياسية، لكن أفلاطون، كما هو واضح، كان يؤمن بذلك، فقد كان من الضروري وجود حاكم في صقلية إذا ما أراد اليونانيون الغربيون أن يصمدوا في وجه القوة المتزايدة لقرطاجة. ولو أمكن تحويل ديونيزوس إلى حاكم من هذا النوع عن طريق بعض التدريب في الرياضيات، لكانت الفائدة التي تُجنى من ذلك هائلة، أما لو أخفق العلاج فلن يكون أحد قد خسر شيئا، وفي البداية أُحرز بعض النجاح، لكن لم يدم ذلك طويلا، إذ لم تكن لديونيزوس القدرة العقلية على تحمل علاج تعليمي طويل الأمد، فضلا عن أنه كان في ذاته شخصية سيئة الطوية. وهكذا فإنه شعر بالغيرة من نفوذ زوج أخته في سراقوزة، وصداقته لأفلاطون، فنفاه قسرا من البلاد، ولم يعد بقاء أفلاطون بعد ذلك يفيد في شيء، ومن ثم فقد عاد إلى أثينا الأكاديمية، وحاول بقدر ما يستطيع أن يصلح الأمور من بُعد، لكن بلا جدوى، وفي العام ٣٦١ ق. م. رحل مرة أخرى إلى سراقوزة في محاولة أخيرة لإصلاح الأوضاع. وهناك قضى ما يقرب من عام يحاول وضع بعض التدابير العملية من أجل توحيد يونانيي صقلية في وجه خطر قرطاجة، لكن تبين في النهاية أن سوء نية الجناح المحافظ في الدولة عقبة يستحيل التغلب عليها. وهكذا قرر أفلاطون أن

يرحل إلى أثينا في العام ٣٦٠ ق. م. بعد أن تعرضت حياته ذاتها للخطر، وفيما بعد، استعاد ديون مكانته بالقوة ولكنه أثبت - على الرغم من تحذيرات أفلاطون - أنه حاكم بعيد عن الكياسة، وأدت تصرفاته إلى اغتياله، ومع هذا كله ظل أفلاطون يحرض أتباع ديون على مواصلة السياسة القديمة، غير أن نصيحته ذهبت أدراج الرياح، وكان المصير الأخير لصقلية هو غزوها من الخارج، كما تنبأ أفلاطون.

ولدى عودة أفلاطون في العام ٣٦٠ ق. م. رجع إلى التعليم والكتابة في الأكاديمية، وظل نشطا في التأليف حتى النهاية، والواقع أن أفلاطون كان، من بين جميع كتاب العصر القديم، الوحيد الذي وصلتنا مؤلفاته شبه كاملة، على أنه ينبغي ألا ننظر إلى المحاورات، كما ذكرنا من قبل، بوصفها دراسات رسمية متخصصة في موضوعات فلسفية، ذلك لأن أفلاطون كان على وعي تام بالصعوبات التي تعترض بحثا من هذا النوع، بحيث لم يحاول قط أن يضع مذهبا فلسفيا تختتم به كل المذاهب، كما فعل عدد كبير من الفلاسفة منذ ذلك الحين. وفضلا عن ذلك، فإنه ينفرد عن جميع الفلاسفة بأنه جمع بين صفتي المفكر العظيم والكاتب العظيم. فأعمال أفلاطون تشهد بأنه واحد من أبرز الشخصيات في الأدب العالمي. غير أن هذا الامتياز ظل - للأسف - شيئا استثنائيا في تاريخ الفلسفة. فكم من الكتابات الفلسفية ثقيلة، جافة، جوفاء! بل إننا نجد في حالات معينة ما يشبه التقليد الراسخ الذي يقضي أن تكون الكتابات الفلسفية غامضة معقدة في أسلوبها حتى تكون عميقة. وهذا أمر مؤسف، لأنه ينفر الشخص المهتم، غير المتخصص. وبطبيعة الحال ينبغي ألا يتصور القارئ أن المثقف الأثيني في عصر أفلاطون كان يستطيع قراءة محاوراته وإدراك أهميتها الفلسفية لأول وهلة، ولو توقعنا ذلك لكنا كمن ينتظر من شخص غير متخصص في الرياضيات أن يأخذ كتابا في هندسة التفاضل ويستوعبه لفوره. وعلى أي حال فإن في إمكانك أن تقرأ أفلاطون، وهذا شيء لا يمكن أن يقال عن معظم الفلاسفة.

ولقد ترك أفلاطون إلى جانب المحاورات، بعض الرسائل، ومعظمها لأصدقائه في سراقوزة، ولهذه الرسائل قيمتها بوصفها وثائق تاريخية، لكن ليست لها، فيما عدا ذلك، أهمية فلسفية خاصة. وهنا ينبغي أن نقول شيئا عن دور سقراط في المحاورات. ذلك لأن سقراط نفسه لم يكتب أي شيء، بحيث عاشت فلسفته أساسا من خلال ما نعرفه عن طريق أفلاطون، وفي الوقت ذاته فإن أفلاطون وضع في أعماله المتأخرة نظريات خاصة به. لذلك ينبغي أن يميز المرء في المحاورات بين ما ينتمي إلى أفلاطون وما ينتمي إلى سقراط. وهذه مهمة غير هينة، لكنها ليست مستحيلة. ومن الأسباب التي تجعلها ممكنة، أن أفلاطون قد انتقد في محاوراته التي يمكن القول، بناء على أسباب مستقلة، إنها متأخرة، بعض النظريات التي عرضها سقراط من قبل. ولقد كان من الشائع القول في وقت ما إن سقراط الذي نجده في المحاورات ما هو إلا ناطق بلسان أفلاطون، الذي عرض بهذه الوسيلة الأدبية كل الآراء التي خطرت بباله في تلك الفترة. غير أن هذا الرأي يتعارض مع الحقائق، ولم يعد اليوم سائدا (*).

إن تأثير أفلاطون في الفلسفة هو على الأرجح أعظم من تأثير أي شخص آخر، فأفلاطون، الذي كان وريثا لسقراط والفلاسفة السابقين له، وكان مؤسس الأكاديمية ومعلم أرسطو، يحتل موقعا مركزيا في الفكر الفلسفي، ولا شك في أن هذا هو الذي دعا عالم المنطق الفرنسي أ. جوبلو E.Goblot إلى القول إن ما نجده لدى أفلاطون ليس واحدا من مذاهب الميتافيزيقا، بل هو الميتافيزيقا الواحدة والوحيدة.. ولو تذكرنا التمييز بين سقراط وأفلاطون لكان الأدق أن نقول إن سقراط الأفلاطوني هو الذي أثرت تعاليمه في الفلسفة أعظم التأثير، أما إحياء أفلاطون نفسه، خالصا من كل عنصر آخر، فهو ظاهرة أحدث بكثير. وهو يرجع، في الأوساط العلمية، إلى أوائل القرن السابع عشر، على حين يرجع في الفلسفة ذاتها إلى عصرنا الحاضر.

(*) انظر التعليق على هذا الموضوع في تصدير المترجم [المترجم].

ومن المهم عند دراستنا لأفلاطون، أن نتذكر دائما الدور الرئيسي الذي تؤديه عنده الرياضيات، وتلك سمة تميز أفلاطون عن سقراط، الذي تباعد اهتمامه منذ وقت مبكر عن العلوم والرياضيات، ولقد عملت العصور اللاحقة، التي لم يكن لديها العمق الكافي لفهم نظريات أفلاطون، على تحويل دراساته الجادة إلى نوع من الصوفية العددية، وهو انحراف لا يمكن أن نقول، لسوء الحظ، إنه اختفى، وبطبيعة الحال فإن الرياضة تظل ميدانا يهتم به عالم المنطق اهتماما خاصا، وعلينا الآن أن ننتقل إلى بحث بعض المشكلات التي عالجتها المحاورات. أما القيمة الأدبية لهذه الأعمال فليس من السهل التعبير عنها، كما أنها على أي حال ليست موضوع اهتمامنا الرئيسي.

لكن هذه المحاورات تظل تحتفظ، حتى وهي مترجمة، بقدر من الحيوية يكفي لإثبات أن الفلسفة لا يتعين أن تكون مستعصية على القراءة حتى تكون ذات أهمية.

إن اسم أفلاطون يبعث في الذهن على الفور نظرية المثل. وقد عرض سقراط هذه النظرية في عدة محاورات. ولقد ثار خلاف طويل حول مسألة ما إذا كان سقراط بدلا من أفلاطون هو مؤسس النظرية. على أننا نجد في محاورة «بارمنيدس» وهي محاورة متأخرة، ولكنها تصف منظرا كان فيه سقراط شابا، ولم يكن أفلاطون قد ولد بعد، نجد سقراط يحاول الدفاع عن نظرية المثل أمام زينون وبارمنيدس، وفي مواضع أخرى نجد سقراط يحدث أشخاصا يفترض أنهم على علم بالنظرية، ولذلك يمكن القول إن الأصول الأولى للنظرية كانت فيثاغورية. فلنتأمل إذن العرض الذي قدمه لها أفلاطون في «الجمهورية».

ولنبدأ بالسؤال: ما الفيلسوف؟ إن الكلمة حرفيا تعني محب الحكمة، ولكن ليس كل شخص حريص على المعرفة فيلسوفا، فلا بد إذن من مزيد من التحديد للتعريف بحيث يصبح الفيلسوف هو ذلك الذي يحب رؤية الحقيقة. إن جامع الأعمال الفنية يحب الأشياء الجميلة، لكن هذا لا يجعل منه فيلسوفا، فالفيلسوف يحب الجمال في ذاته. وعلى حين أن

محب الأشياء الجميلة حالم، فإن محب الجمال ذاته يقظ. وعلى حين أن محب الفن لا يملك إلا ظنا، فإن محب الجمال ذاته لديه معرفة. على أن المعرفة ينبغي أن يكون لها موضوع، وينبغي أن تكون معرفة بشيء موجود، وإلا لما كانت شيئا، كما كان بارمنيدس خليقا بأن يقول. فالمعرفة ثابتة ويقينية، وهي حقيقة متحررة من الخطأ، أما الظن فمعرض للخطأ، ولكن نظرا إلى أن الظن ليس معرفة بما هو موجود، وليس في الوقت ذاته عدما، فلا بد أنه يتعلق بما هو موجود وبما هو غير موجود، كما كان هرقليطس خليقا بأن يقول.

وهكذا يعتقد سقراط أن جميع الأشياء الجزئية، التي ندركها بحواسنا، لها سمات متعارضة. فالتمثال الجزئي الجميل فيه أيضا بعض الجوانب القبيحة. والشيء الجزئي الذي هو ضخم من وجهة نظر معينة، هو أيضا صغير من وجهة نظر أخرى، وهذه كلها في الواقع موضوعات ظنية، غير أن الجمال في ذاته والضخامة في ذاتها لا تأتيان إلينا عن طريق حواسنا، لأنهما أزليتان لا تتغيران، أي أنهما موضوعان للمعرفة. وهكذا استطاع سقراط عن طريق الجمع بين بارمنيدس وهرقليطس، أن يضع نظريته الخاصة في «المثل» أو «الصور»، وهي شيء جديد لم يكن موجودا لدى أي من الفيلسوفين السابقين، ولنلاحظ أن كلمة «المثال» في اليونانية (eidos) تعني «الصورة» أو «النموذج».

ولهذه النظرية جانب منطقي وجانب ميتافيزيقي. ففي الجانب المنطقي نجدها تميز بيت الموضوعات الجزئية التي تنتمي إلى نوع ما، والألفاظ العامة التي نطلقها عليها. وهكذا فإن اللفظ العام «فرس» لا يشير إلى هذا الفرس أو ذاك، بل إلى أي فرس، أي أن معناه مستقل عن أي فرس بعينه، وعما يحدث لأي فرس كهذا، كما أن هذا المعنى لا وجود له في المكان والزمان، وإنما هو أزلي، أما في الجانب الميتافيزيقي، فإن النظرية تعني أن هناك في مكان ما فرسا «مثاليا» – أي الفرس بما هو كذلك – فريدا لا يتغير، وهذا هو ما يشير إليه اللفظ «فرس»، أما الأفراس الجزئية فتكون ما تكونه بقدر ما تندرج تحت الفرس

«المثالي» أو تشارك فيه. أي أن المثال كامل وحقيقي، على حين أن الشيء الجزئي ناقص وظاهري فقط. ولكي يساعدنا سقراط على فهم نظرية المثل، يعرض علينا تشبيه الكهف المشهور، فأولئك الذين لا يعرفون الفلسفة أشبه بسجناء في كهف، مقيدين بسلاسل لا يستطيعون معها أن يتلفتوا حولهم. وخلفهم توجد نار، وأمامهم الكهف الخاوي مسدودا بجدار. وهم يرون على هذا الجدار ظلالهم الخاصة، وظلال الأشياء الموجودة بينهم وبين النار، وكأنها معروضة على شاشة. ونظرا إلى أنهم لا يرون شيئا غير الظلال، فإنهم يظنون أنها هي الأشياء الحقيقية. وفي النهاية، يتمكن أحد السجناء من التحرر من أغلاله، ويتلمس طريقه نحو مدخل الكهف. وهناك يرى لأول مرة نور الشمس ساطعا فوق الأشياء المجسمة في العالم الحقيقي. ثم يعود صاحبنا إلى الكهف لينبئ رفاقه بما شاهد، ويحاول أن يقنعهم بأن ما يرونه ليس إلا انعكاسا باهتا للحقيقة، وعالما من الظلال فحسب. لكنه بعد أن رأى نور الشمس، أصبح إبصاره مبهورا بضوئها الساطع، ويجد من الصعب عليه الآن أن يميز الظلال. ويحاول أن يكشف لهم الطريق إلى النور، ولكنه يبدو لهم الآن أكثر حمقا مما كان، ومن ثم لا تكون مهمته في إقناعهم هينة. وهكذا فإننا لو كنا بعيدين عن الفلسفة، لكانت حالنا أشبه بحال هؤلاء السجناء، فنحن لا نرى إلا ظلالا، ومظاهر للأشياء، أما حين نصبح فلاسفة، فإننا نرى الأشياء الخارجية في نور العقل والحق، وهذه هي الحقيقة. هذا النور، الذي يهب لنا الحقيقة والقدرة على المعرفة، يعبر عن مثال «الخير».

إن النظرية، كما عرفناها هنا، مستوحاة أساسا من أفكار فيثاغورية، كما ذكرنا من قبل، ومما يشهد على أنها لما تكن تعبر عن رأي أفلاطون الخاص، في مرحلته المتأخرة والناضجة على الأقل، أن نظرية المثل قد هُدمت أولا في المحاورات المتأخرة، ثم اختفت كلية. فمهمة تفنيدها كانت من المحاور الرئيسية لمحاورة «بارمنيدس»، ولم يكن التقاء بارمنيدس وزينون مع سقراط أمرا مستحيلا على الإطلاق، بل إنه من الممكن أن يعد حقيقة تاريخية، وإن كان من المستبعد بالطبع

أن يكون الحوار قد سجل ما قيل في هذا اللقاء. ومع ذلك فإن المتحدثين جميعا يتحدثون بطريقة تتمشى مع شخصياتهم، ويعبرون عن آراء تتفق مع ما نعرفه عنهم من مصادر مستقلة. ولنذكر أن بارمنيدس كان قد تأثر أيام شبابه بالفيثاغوريين، ثم فصم روابطه بتعاليمهم فيما بعد. ومن ثم فإن نظرية المثل لم تكن جديدة بالنسبة إليه، وكان من السهل أن يجد انتقادات جاهزة توجه إلى الصيغ التي عبر بها سقراط الشاب عن هذه النظرية.

يشير بارمنيدس أولا إلى أنه لا يوجد سبب معقول يدعو سقراط إلى أن يجعل للموضوعات الرياضية ولمفاهيم كالخير والجمال مثُلا، بينما ينكر وجود مُثُل للعناصر المادية والأشياء الوضيعة. ويؤدي به ذلك إلى مسألة أخطر بكثير. فالصعوبة الرئيسية في نظرية الصور السقراطية هي العلاقة بين الصور والأشياء الجزئية. ذلك لأن الصورة واحدة والأشياء الجزئية كثيرة، ولقد حاول سقراط أن يقدم وصفا للرابطة بينهما مستخدما فكرة «المشاركة» غير أن من المحير حقا أن نرى كيف تستطيع الجزئيات أن تشارك فيها الصورة، فمن الواضح أن الصورة الكاملة لا يمكن أن تكون موجودة في كل شيء جزئي، لأنها لن تعود عندئذ صورة واحدة، أما البديل فهو أن يحتوي كل شيء جزئي على جزء من الصورة، لكن معنى ذلك أن الصورة لا تعود تفسر شيئا.

غير أن هناك نقدا أشد من ذلك، فلكي يفسر سقراط الارتباط بين الصورة والجزئيات التي تندرج تحتها، كان عليه أن يدخل فكرة المشاركة، وهذه الفكرة الأخيرة، نظرا إلى أنها تتمثل في حالات متعددة، هي بدورها صورة. ولكن يتعين علينا عندئذ أن نتساءل كيف ترتبط هذه الصورة بالصورة الأصلية من جهة، وبالشيء الجزئي من جهة أخرى، إذ يبدو أننا نحتاج لذلك إلى صورتين أخريين، وهذا يؤدي بنا إلى تسلسل لا يتوقف أبدا. ففي كل مرة نحاول فيها أن نسد الثغرة عن طريق إدخال صورة، تنفتح أمامنا ثغرتان أخريان. وهكذا فإن سد هذه الثغرة هو مهمة هرقلية، لا مهرب فيها لهرقل. وتلك هي حجة

«الرجل الثالث» المشهورة، التي سميت بهذا الاسم على أساس الحالة الخاصة التي تكون فيها الصورة التي نبحثها هي صورة الإنسان. ويحاول سقراط أن يتجنب هذه الصعوبة بأن يقترح أن تكون الصور نماذج، وأن تكون الجزئيات مشابهة لها. ولكن هذا الاقتراح تسري عليه بدوره في حجة «الرجل الثالث». وهكذا يعجز سقراط عن تقديم وصف للطريقة التي ترتبط بها الصور مع أمثلتها الجزئية. ولكن هذا أمر يمكن أيضا إثباته بطريقة مباشرة. ذلك لأننا سلمنا من قبل بأن الصور ليست محسوسة بل معقولة، فهي لا تترابط إلا فيما بينها، وفي عالمها الخاص، وكذلك الحال في الأشياء الجزئية، وهكذا تبدو الصور غير قابلة لأن تعرف. ولكن إذا لم تكن الصور قابلة لأن تعرف، فإنها تغدو بالطبع شيئا زائدا، ومن ثم عاجزة أيضا عن تفسير أي شيء.. ونستطيع أن نعبر عن المسألة بصورة أخرى فنقول: لو كانت الصورة بذاتها غير متصلة بعالمنا، لما كانت لها جدوى، أما لو كانت متصلة به، فإنها لا تعود منتمية إلى عالم خاص بها، وبذلك تصبح النظرية الميتافيزيقية للصور غير مقبولة. وسوف نرى فيما بعد كيف يعالج أفلاطون ذاته مشكلة الكليات. أما الآن فحسبنا أن نشير إلى أن هذه النظرية السقراطية لا تصمد أمام النقد، ولذلك لا تتابع محاورة «بارمنيدس» الموضوع أبعد من ذلك، وتنتقل إلى مشكلة مختلفة هي بيان أن كل شيء ليس على ما يرام حتى في عالم الصور السقراطية، ذلك لأن الجدل المفصل، على طريقة زينون، يكشف عدم صحة زعم سقراط الأصلي أن الصور كلها ينفصل بعضها عن بعض، ويمهد ذلك الطريق إلى الحل الذي يأتي به أفلاطون.

غير أن هناك صعوبة أخرى ترجع إلى الأصل الفيثاغوري لنظرية المثل. فقد رأينا من قبل كيف أن هذا الجانب من النظرية ينبع من وصف لطبيعة موضوعات البرهان الرياضي: إذ إن العالم الرياضي عندما يريد إثبات نظرية عن المثلثات لا يهتم بأي شكل فعلي قد يرسمه المرء على الورق، لأن أي شكل كهذا ينطوي على نواقص تخرج عن نطاق

البحث الرياضي. فمهما حاول المرء أن يكون دقيقا في رسم خط مستقيم، فلن يكون ذلك الخط دقيقا إلى حد الكمال، والنتيجة التي نخلص إليها من ذلك هي أن الخط المستقيم الكامل ينتمي إلى عالم مختلف، ومن ثم ينشأ لدينا الرأي القائل إن المثل تنتمي إلى نوع من الوجود يختلف عن وجود الموضوعات المحسوسة.

هذا الرأي يبدو صائبا للوهلة الأولى، إذ إن من المعقول مثلا، أن نقول إن موضوعين محسوسين، يقتربان من التساوي، ولكنهما ليسا متساويين كلية. فمن الصعب، إن لم يكن من المستحيل، أن نقرر إن كانا متساويين تساويا تاما. ولكن لنتأمل، من جهة أخرى، شيئين غير متساويين. هنا يسهل أن نرى على الفور أنهما غير متساويين، بحيث يبدو أن صورة اللامساواة تكشف عن نفسها بوضوح كامل في العالم المحسوس، ولكن، بدلا من أن نصوغ هذه الفكرة باستخدام مصطلح الصور، لنتأمل كيف نعبر عادة عن هذه المسائل. فمن الطبيعي جدا أن نقول عن شيئين إنهما يكادان يتساويان ولكنهما لا يتساويان تماما. ولكن لا معنى لأن نقول عن شيئين إنهما يكادان يكونان غير متساويين، ولكنهما ليسا غير متساويين تماما، وإذن فهذا نقد يصيب نظرية الصور في الصميم.

وهنا قد يتساءل المرء: إذا كانت نظرية الصور قد عانت على أيدي الإيليين من هذه الانتقادات القاضية، فلماذا ظل سقراط يتمسك بها من دون تغيير؟ ذلك لأنه لا بد أن يكون قد أدرك بوضوح قوة هذا الهجوم، لكن يبدو من الأسلم أن نعكس اتجاه هذا السؤال، لأن هذه الصعوبات بعينها هي التي جعلت سقراط يتراجع، في اهتماماته العقلية، إلى ميداني الأخلاق والجمال. فصفة الخير في الإنسان لا تظهر، على أي حال، بنفس المعنى الذي يظهر به لون شعره مثلا، ولكن حتى في هذا الميدان أصبح سقراط، مع مرور الوقت، غير راض عن نظرية المشاركة، وإن لم يكن قد تقدم قط بأي نظرية أخرى. غير أن هناك تلميحا إلى أن الحل ينبغي ألا يلتمس في الأشياء، بل فيما يمكننا قوله عنها، أي في حججنا، وفي هذا الاتجاه يواصل أفلاطون بذل جهوده من أجل حل مشكلة الكليات.

يشير سقراط إلى المسألة عرضا في محاورة «فيدون، » وإن لم يستمر في معالجة هذا الجانب من جوانب المشكلة. ثم يعود إليها في محاورتي «تيتاتوس» و«السفسطائي»، أما «الجمهورية» فلعلها أشهر محاورات أفلاطون، وهي تحتوي على البذور الأصلية لكثير من موضوعات البحث التي تابعها عدد كبير من المفكرين حتى يومنا هذا. وقد اشتقت المحاورة اسمها من الهدف الذي كانت تسعى إليه، وهو تشييد دولة مثلى. وسوف ننتقل الآن إلى وصف هذه الدولة. وكما رأينا من قبل، كان اليونانيون ينظرون إلى الدولة على أنها مدينة، ويتضح ذلك من الاسم اليوناني Politea الذي يعني بصورة إجمالية «إدارة مدنية»، بالمعنى الذي يشتمل على كل النسيج الاجتماعي المرتبط بمدينة حسنة التنظيم، وهذه الكلمة هي العنوان اليوناني للمحاورة، ومنها اشتقت الكلمة الإنجليزية political (سياسي).

يرى أفلاطون أن المواطنين في الدولة المثلى ينقسمون إلى ثلاث طبقات: الحراس، والجنود، وعامة الشعب. أما الحراس فهم صفوة محدودة العدد هي وحدها التي تملك زمام السلطة السياسية. وعندما تنشأ الدولة للمرة الأولى، يعين المشرع الحراس، وبعد ذلك يخلفهم أمثالهم، ولكن من الممكن للأطفال الممتازين من الطبقات الدنيا أن يرتفعوا إلى مستوى الطبقة الحاكمة، على حين أن ذرية هذه الطبقة، إذا كانت متدنية المستوى، يمكن أن تهبط إلى مستوى الجند أو العامة. ومهمة الحراس هي التأكد من تنفيذ إرادة المشرع، ويضع أفلاطون مجموعة كاملة من الخطط المتعلقة بطريقة تنشئتهم ومعيشتهم، كما يتأكد من أنهم سيفعلون ذلك. فمن الواجب أن تنمي التربية عقولهم وأجسامهم، أما العقول فتنميها «الموسيقى»، وتعني أي فن ترعاه ربات الفنون muses، أما الأجسام فتنميها الرياضة البدنية، وهي ألعاب لا تحتاج إلى فرق متكاملة. والهدف من تعلم «الموسيقى» أو الثقافة هو تكوين سادة مهذبين، والواقع أن فكرة السيد المهذب gentleman كما يفهمها الإنجليز، مستمدة من أفلاطون، فلا بد من أن يتعلم الشباب

كيف يسلكون باحترام ورقة وشجاعة. ولا بد لبلوغ ذلك من فرض رقابة صارمة على الكتب، ويجب إبعاد الشعراء من الدولة، إذ إن هوميروس وهيزيود يصوران الآلهة وهي تسلك وكأنها أفراد من البشر المشاغبين المتهورين، مما يقلل من احترام النشء لها. فلا بد أن يصور الله لنا، لا على أنه خالق العالم كله، بل على أنه خالق ما ليس شرا في العالم فقط. كذلك فإن لدى هؤلاء الشعراء فقرات تثير الخوف من الموت، أو الإعجاب بالسلوك الطائش، أو الاعتقاد أن الشرير قد ينعم، على حين أن الخير قد يشقى، كل ذلك ينبغي منعه. كذلك تفرض رقابة على الموسيقى، بمعناها الضيق الحالي، ولا يسمح إلا بتلك المقامات والإيقاعات التي تحض على الشجاعة والاعتدال. ولا بد أن تكون حياة الشباب بسيطة تكتفي بما هو ضروري، فلا يحتاجون إلى أطباء، ومن الواجب أن نحميهم في حداثتهم من المؤثرات السيئة، ولكن يتعين عليهم، بعد أن يبلغوا سنا معينة أن يواجهوا المخاوف والإغراءات، ولا يصلح منهم لأن يكونوا حراسا إلا أولئك الذين يقاومون ذلك كله.

أما حياة الحراس الاجتماعية والاقتصادية فهي مشاعية صارمة. فبيوتهم بسيطة، وهم لا يملكون إلا ما يحتاجون إليه من أجل معيشتهم الخاصة. وهم يأكلون معا في جماعات، ولا يقتاتون إلا مأكولات بسيطة. وتسود المساواة الكاملة بين الجنسين. فجميع النساء هن زوجات لجميع الرجال. ولكن الحاكم يحافظ على أعدادهم بأن يجمع في أعياد معينة بين مجموعة مناسبة من الرجال والنساء، يفترض أنها اختيرت بالقرعة، ولكنها في الواقع قد اختيرت من أجل تحسين النسل. ويؤخذ الأطفال من أمهاتهم عند ولادتهم، ويربون معا على نحو لا يعرف معه أي شخص من هم أبواه الحقيقيان أو من هم أبناؤه. أما أولئك الذين يولدون من زيجات لم يقرها الحاكم فيعدون أبناء غير شرعيين، كما يتم التخلص من المشوهين والمنتمين إلى سلالات هابطة. وهكذا تضعف المشاعر الخاصة وتقوى الروح العامة. ويختار أفضل الجميع لكي يتعلموا الفلسفة، ومن يتفوقون فيها يكونون، في النهاية، هم الصالحين للحكم.

ومن حق الحكومة أن تكذب إذا اقتضت ذلك المصلحة العامة. وهي تعمل بوجه خاص على غرس «الأكذوبة الملكية» التي تصور هذا العالم الجديد الغريب على أنه عالم من صنع الآلهة، ولن يمضي على ذلك سوى جيلين حتى يصدق الجميع ذلك من دون اعتراض، أو على الأقل يصدقه القطيع.

وأخيرا نصل إلى تعريف العدالة، الذي كان هو ذريعة الدخول في المناقشة بأسرها، إذ إن أفلاطون أدخل فكرته عن المدينة المثالية لأنه شعر بأنه قد تكون من الأسهل مناقشة العدالة على نطاق ضخم أولا، فالعدالة تسود حين يهتم كل شخص بشؤونه الخاصة. أي أن على كل إنسان أن يقوم بالعمل الذي يصلح له، من دون أن يحشر نفسه في شؤون الآخرين، وعلى هذا النحو تتم إدارة شؤون المدينة كلها بسلاسة وكفاءة. وفي هذا المعنى اليوناني ترتبط العدالة بفكرة الانسجام، ويعمل الكل بهدوء من خلال أداء كل جزء لعمله الصحيح.

إن الصورة التي تتمثل لنا هنا هي صورة مخيفة لدولة كالآلة الضخمة التي يكاد يختفي فيها البشر، كأفراد، اختفاء تاما، والواقع أن المدينة الفاضلة التي رسمت «الجمهورية» معالمها هي الحلقة الأولى في سلسلة طويلة من الصور الخيالية المماثلة التي امتدت حتى «العالم الجديد الشجاع» عند ألدوس هكسلي. ولا شك أيضا في أنها ألهمت قادة مستبدين كانوا في وضع يتيح لهم إدخال تغييرات اجتماعية كبرى من دون عمل أي حساب للآلام المترتبة عليها، ولا بد أن يحدث ذلك كلما سادت الآراء التي تقول إن الناس إنما جعلوا لكي يتلاءموا مع أنظمة معدة سلفا. والواقع أن الفكرة القائلة إن الدولة يمكن أن تكون خادمة لمواطنيها، بدلا من أن يكونوا هم عبيدا لها، مازالت حتى اليوم تعد بدعة في بعض الأوساط، أما أين يكمن التوازن السليم فتلك مسألة معقدة ليست، على أي حال، مطروحة علينا في هذا المقام. لكننا نستطيع أن نقول، باختصار: إن الدولة المثلى في «الجمهورية» قد أدت بالكثيرين ممن يعارضون مبادئها إلى إلصاق كل الأوصاف المرعبة بأفلاطون. لذلك كان من واجبنا الآن أن نبحث بدقة في مدى أهمية النظرية السياسية التي تدعو إليها هذه المحاورة.

ينبغي أن نذكر، في البدء، أن تطور أفلاطون التالي في المسائل السياسية قد طرأ عليه تحول مختلف كل الاختلاف، وهذا ما سنراه بعد قليل. فالدولة المثلى في «الجمهورية» سقراطية أكثر منها أفلاطونية، ويبدو أنها تستلهم المثل العليا الفيثاغورية مباشرة. وهذه النقطة تنقلنا إلى صميم الموضوع، فالدولة المثلى هي في حقيقتها رأي عالم في الطريقة الصحيحة لحكم الدولة. وبوصفها نموذجا وضعه عالم، فإنها قد تغرى أحد المشتغلين بالهندسة الاجتماعية بإطلاق العنان لتغييرات هائلة، معتقدا ببلاهة أنه يرتكز في ذلك على أساس علمي. ولو تركت مقاليد الأمور للتكنولوجيين لكانت تلك هي الطريقة التي يسلكون بها. وفي الوقت ذاته فإن إدراكنا لهذه الحقيقة يزيل عن مفهوم الدولة المثالية قدرا كبيرا من الجوانب السلبية التي تتصف بها. ذلك لأنها، في النهاية، ليست إلا نموذجا، يهدف إلى مناقشة مسائل معينة وإيضاحها. ولا شك في أن سقراط قد طرحها وفي ذهنه هذا الهدف، ويتضح ذلك من خلال تأملنا بعض الجوانب الأكثر تطرفا في جنة الأرض الموعودة هذه. وفضلا عن ذلك فلا بد أن نضع في حسابنا أنها تنطوي على قدر معين من التهكم، إذ لا يوجد، مثلا، من يرغب في إبعاد الشعراء حقيقة، كما أن أحدا لا يفكر حقيقة في إدخال شيوعية جنسية كاملة. وبالطبع فإن بعض سمات الدولة المثلى مستمد من رؤية ما كانت عليه إسبرطة بالفعل. ومع ذلك فإن النموذج يظل نموذجا. فهو لا يُقترح بوصفه خطة عملية لإقامة مدينة فعلية. وعندما انغمس أفلاطون فيما بعد في الحياة السياسية لسراقوزة، لم يكن يحاول إقامة دولة مثلى على هذا النمط. فقد كان هدفه، كما رأينا، أكثر تواضعا وأقرب إلى الطابع العملي، وأعني به تحويل أمير مدلل إلى رجل صالح لإدارة شؤون مدينة مهمة كانت موضوعا لاهتمام كبير. أما إخفاق أفلاطون في ذلك فمسألة أخرى، وهو إن دل على شيء فإنما يدل على أن التعليم ليس علاجا شاملا كما يُظن عادة.

لقد عاد أفلاطون مرتين، في محاوراته المتأخرة، إلى مناقشة المسائل السياسية. ففي محاورة «السياسي» (أو رجل الدولة) يقدم عرضا لمختلف التنظيمات السياسية التي يمكن أن توجد في المدينة، ويتوقف نوع هذه التنظيمات على عدد الحكام وطريقة حكمهم، فمن الممكن أن تكون هناك ملكية، أو أوليجاركية، أو ديموقراطية، وكل من هذه قد تعمل إما وفقا لمبادئ قانونية، أو من دون هذه المبادئ، مما يجعل المجموع ستة أنواع من النظم، فإن لم يكن هناك حكم للقانون، كان وجود السلطة في أيدي الكثرة هو أهون الشر، وذلك نظرا إلى غياب وحدة الهدف، أما إذا كان هناك حكم للقانون، فإن الديموقراطية تصبح أسوأ الدساتير، لأن الهدف المشترك يصبح الآن ضروريا لكي يتحقق أي شيء، وفي هذه الحالة يفضل وجود ملك.

ويبقى بعد ذلك إمكان قيام دستور مختلط، يجمع بعضا من عناصرالأنواع الستة البسيطة. وقد استقر رأي أفلاطون في محاورته الأخيرة «القوانين» على أن افضل ما يمكننا عمله في عالمنا هذا الذي يبدو أن فكرة الملك الفيلسوف مستحيلة التحقق فيه، هو أن نجمع، في ظل القانون، بين حكم الواحد وحكم الكثرة. وتقدم محاورة «القوانين» إرشادات مفصلة إلى أبعد حد، تبين كيف يمكن إدارة هذا النوع من النظم، وكيف ينبغي انتخاب أصحاب الوظائف المختلفة. كذلك تقدم، في ميدان التعليم، تفصيلات كثيرة عن الوقت الذي يقدم فيه ما نسميه الآن بالتعليم الثانوي، ومضمون هذا التعليم، وقد أصبحت المدارس الثانوية في العصور الهلينستية مرحلة راسخة من مراحل تعليم الشباب، بعد أن أرسيت دعائم هذا النوع من المدارس في «القوانين».

وعلى حين أن المثل العليا لمحاورة «الجمهورية» لم تكن كما قلنا من قبل، توصيات ينبغي ترجمتها إلى واقع، فإن تفكير أفلاطون المتأخر يختلف عنها في هذه الناحية اختلافا بينا، إذ تصبح اقتراحاته السياسية والتعليمية عملية وواقعية إلى أقصى حد. وقد نما تنفيذ الكثير من هذه الاقتراحات في العصور اللاحقة، وسرعان ما نسي

الناس أصلها الأول. على أن الأمر يختلف في حالة «الجمهورية»، فقد أسيء فهمها، بوجه عام، بوصفها نظاما وإن كانت أفكارها الأكثر إثارة قد وجدت من آن لآخر مؤيدين شديدي التحمس، لسوء حظ حيوانات التجارب البشرية التي حلت على رؤوسها النتائج. وهذه الحقيقة هي التي جعلت أفلاطون يوصف أحيانا بأنه هو الذي مهد الطريق لأولئك الذين أساءوا افهمه أولا ثم سارعوا إلى القيام بتصرفات خرقاء بناء على هذا الفهم السيئ.

ومع هذا كله ينبغي أن نعترف بأن أفلاطون ذاته قد كشف عن نوع من ضيق الأفق في تفكيره السياسي. وهو في ذلك إنما يشارك في الشعور اليوناني العام، الذي يحفظ المسافة بينه وبين الأجنبي، ولكن ليس من السهل أن نحدد إن كان ذلك ناجما عن إحساس واع بالتفوق، أو عن مجرد طريقة طبيعية في التفكير نشأت عن التفوق المؤكد للثقافة اليونانية. وعلى أي حال فإن أفلاطون في «القوانين» ظل يعتقد أنه عند تأسيس مدينة جديدة - وهي الذريعة المصطنعة لكتابة المحاورة - ينبغي اختيار موقع بعيد عن البحر، تجنبا للتأثير المفسد للتبادل التجاري والاتصال بالأجانب، وبالطبع فإن ذلك يخلق صعوبات، مادام من الضروري ممارسة قدر معين من النشاط التجاري، كما أن من الضروري بالنسبة إلى أولئك الذين لا يملكون موارد مستقلة أن يكسبوا رزقهم على نحو ما. ومما له دلالته أن أفلاطون حينما تحدث عن المعلمين في مدارسه الثانوية المقترحة، قال إنهم ينبغي أن يتلقوا أجرا، ومن ثم يجب أن يكونوا من الأجانب.

ولقد كان موقف العزلة في الشؤون السياسية هذا هو الذي أدى في النهاية إلى عجز العالم اليوناني عن تحقيق تنظيم قادر على البقاء، على نطاق أوسع، فقد كان نوع الحياة السياسية الذي تصوروه ساكنا راكدا، على حين كان العالم المحيط بهما يتغير بسرعة. ولقد كانت هذه هي نقطة الضعف الكبرى في التفكير السياسي اليوناني. وفي النهاية

تمكنت الإمبراطورية الرومانية من تأسيس دولة عالمية. وإذا كان الرومان قد افتقروا إلى الأصالة اليونانية، فإنهم كانوا أيضا متحررين من الفردية المفرطة لدولة المدينة.

إذن، فعلى حين أنه من الممكن التمييز، في موضوع النظرية السياسية بين نظرية سقراطية وبين التطورات الأفلاطونية التالية، فإن هناك سمات معينة للنظرية الاجتماعية بوجه عام، تظل مشتركة بين الرجلين. من هذه السمات رأيهما في طبيعة التعليم. بل إن موقفهما إنما هو تعبير صريح عن الطريقة التي نظر بها التراث اليوناني إلى البحث والمعرفة، فنحن نذكر أن العلم والفلسفة كانا يمارسان في مدارس أو جمعيات يتحقق فيها تعاون وثيق بين المعلمين وتلاميذهم. والحقيقة المهمة التي يبدو أنها قد أُدركت، ضمنيا على الأقل، منذ البداية الأولى، هي أن التعليم ليس عملية سرد معلومات. صحيح أنه لا بد من وجود قدر من السرد، ولكنه ليس هو الوظيفة الوحيدة للمعلم، ولا أهم وظائفه، ولقد أصبحت هذه الحقيقة أوضح في أيامنا هذه مما كانت في ذلك العصر، لأن السجلات المكتوبة كانت أندر، وكان العثور عليها أصعب مما هو اليوم.

ففي وضعنا الراهن، يكون من المعقول أن يعمل أي شخص قادر على القراءة على جمع المعلومات من مكتبة، وأصبحت حاجة المعلم إلى تقديم معلومات مجردة أقل مما كانت عليه في أي وقت مضى. والواقع أنه مما يشهد بالفضل العظيم لفلاسفة اليونان أنهم أدركوا الطريقة التي يمكن بها ممارسة التعليم الأصيل، فدور المعلم هو التوجيه وتمكين التلميذ من إدراك الأمور بنفسه.

غير أن تعلم التفكير بطريقة مستقلة ليس قدرة تُكتسب دفعة واحدة، بل ينبغي اكتسابها بجهد شخصي وبمساعدة مرشد قادر على توجيه هذا الجهد، وهذه هي طريقة البحث تحت إشراف أستاذ، كما نعرفها اليوم في جامعاتنا، ويمكن القول إن أي مؤسسة أكاديمية تكون قد تحققت وظيفتها الصحيحة بقدر ما تنمى عادات التفكير المستقل وروح البحث المتحرر من التحيز والهوى المؤقت، أما إذا أخفقت جامعة

في تحقيق هذه المهمة، فإنها تهبط إلى مستوى التلقين، وفي الوقت ذاته تكون لهذا الإخفاق نتائج اخطر، إذ إنه كلما تهاوى التفكير المستقل، سواء بسبب الافتقار إلى الشجاعة أو انعدام النظام، نمت تلك النباتات الشيطانية، نباتات الدعاية والسلطوية، من دون أن يقف في وجهها شيء. وهكذا فإن قمع الفكر النقدي أخطر بكثير مما يتصور معظم الناس، فبدلا من أن يخلق وحدة هدف حية في المجتمع، نراه يفرض نوعا من التجانس الراكد، القبيح، على المجتمع ككل. ومن المؤسف أن هذا أمر لا تدركه إلا قلة من الذين يتربعون على كراسي السلطة والمسؤولية.

وعلى ذلك فالتعليم هو أن يتعلم المرء كيف يفكر بنفسه بتوجيه معلم. ولقد كان ذلك يمارس بالفعل منذ بداية المدرسة الأيونية، واعترف به الفيثاغوريون صراحة. بل لقد ذهب الفيلسوف الفرنسي جورج سوريل G.Sorel إلى أن كلمة الفلسفة لم تكن تعني أصلا حب الحكمة، بل «أصدقاء» الحكمة، حيث كان المقصود من هؤلاء «الأصدقاء» بالطبع هم أفراد الطائفة الفيثاغورية، وسواء أكان الأمر كذلك أم لم يكن، فإن في ذلك على الأقل تأكيدا على أن العلم والفلسفة ينموان بوصفهما تراثا مستمرا، لا على أنهما جهود فردية منعزلة، وفي الوقت ذاته يكشف لنا ذلك عن السبب الذي كان من أجله سقراط وأفلاطون يعارضان السفسطائيين بكل هذا العنف، ذلك لأن هؤلاء الأخيرين إنما كانوا موردين للمعارف المفيدة فقط، وكانت تعاليمهم - إن كان ما يقدمونه جديرا بهذا الاسم - سطحية. ومن الجائز أنهم كانوا قادرين على أن يعلموا شخصا ما كيف يقوم باستجابات سليمة في مواقف متباينة، غير أن مثل هذه المعلومات المكدسة لم تكن ترتكز على أساس، ولم تكن خاضعة لاختبار نقدي، وليس معنى ذلك بالطبع أن المعلم الأصيل يستحيل أن يصادف حالات ميئوسا منها، بل إن من السمات المميزة للعملية التعليمية ضرورة بذل كل من الطرفين جهدا متبادلا.

ولقد ارتبطت هذه النظرية التعليمية، عند سقراط بفكرة أخرى ترجع إلى عهد الفيثاغوريين الأوائل، ففي محاورة «مينون» تسمى عملية التعليم تذكرا لأشياء سبق تعلمها في حياة سابقة ثم نسيت منذ ذلك الحين، وعملية التذكر هذه هي التي تحتاج إلى ذلك الجهد المشترك الذي أشرنا إليه من قبل. أما مفهوم التذكر ذاته، فيرتكز على الرأي القائل إن النفس تمر بسلسلة من حالات التجسد واللاتجسد المتبادلة، وهو رأي يرتبط ارتباطا واضحا بنظرية تناسخ الأرواح كما كان يعتنقها الفيثاغوريون. فالنفس اللامتجسدة أشبه بالنائمة، وهذا هو السبب الذي يجعل من الضروري عندما تصبح في حالة يقظة وتجسد، إيقاظ ما تعلمته في حياة سابقة، ويحاول سقراط إثبات ذلك عن طريق توجيه الأسئلة إلى صبي من عبيد مينون، لم يكن لديه أي قدر من التعليم فيما عدا معرفة اللغة اليونانية العادية، ومع ذلك فإن سقراط ينجح، عن طريق مجرد توجيه أسئلة بسيطة إليه، في أن يستخلص من الفتى كيفية تكوين مربع تساوي مساحته ضعف مساحة مربع معلوم. وينبغي أن نعترف بأن السرد الذي قدمه أفلاطون ليس مقنعا تماما بوصفه دليلا على نظرية التذكر، لأن سقراط هو الذي يرسم الأشكال على الرمل ويصحح للصبي أخطاءه كلما ضل. لكننا نجد هاهنا وصفا دقيقا إلى حد بعيد للموقف التعليمي، فالتفاعل بين المعلم والتلميذ، على النحو المبين في هذا المثال هو الذي يؤدي إلى تعليم أصيل، وبهذا المعنى يمكن وصف التعليم بأنه عملية ديالكتيكية (جدلية) بالمعنى اليوناني الأصلي لهذه الكلمة.

ومن المهم أن نلاحظ أن النظرية التعليمية التي عرضنا معالمها هاهنا، قد تركت أثرها في لغة الكلام العادية، بغض النظر عن التعليم أو الفلسفة، ذلك لأننا نتحدث عادة عن إيقاظ أو إثارة اهتمام شخص بموضوع ما.

وهذا مثال لظاهرة عامة في نمو المصطلحات الكلامية، ذلك لأن اللغة العادية هي مستقر أجزاء متناثرة من التأملات الفلسفية الموروثة من الماضي. وهذا أمر يستحسن أن يتذكره من آن لآخر أولئك الذين يؤلهون الكلام العادي وكأنه يعلو على جميع قواعد البحث والاستقصاء.

أما عن نظرية التذكر، فقد استخدمها سقراط في محاولة منه لإثبات خلود النفس، وقد وصفت هذه المحاولة في محاورة «فيدون» وإن كان من الواجب أن نلاحظ أنها لم تنجح، وعلى أي حال فمن المفيد أن نتذكر أن الفيثاغوريين المتأخرين قد تخلوا عن نظرية تناسخ الأرواح، وتبنوا، كما ذكرنا من قبل، رأيا مبنيا على فكرة الانسجام، يؤدي في الواقع إلى نتيجة عكسية، هي أن النفس فإنية، أما بالنسبة إلى الجانب التعليمي لعملية التذكر فنلاحظ أن ممارسة العلاج بالتحليل النفسي مبنية على هذه الفكرة نفسها، أعني إيقاظ الذكريات من الماضي. وعلى الرغم من كل ما ينطوي عليه التحليل النفسي من عناصر غامضة، فإن إدراكه للارتباط بين التعليم والعلاج أسلم من إدراك علم النفس الترابطي associationist المرتكز على هيوم. فقد كان التعليم بالنسبة إلى سقراط علاجا للنفس بمعنى أوسع لهذه الكلمة، فهو عملية تؤدي إلى المعرفة، ومن ثم إلى الخير، وهكذا يمكن النظر إلى الجهل على أنه شيء يعترض طريق الحرية، أو الطريقة الحرة في الحياة، التي تكتسب بالمعرفة والاستبصار، وفي فلسفة هيجل نجد رأيا مماثلا، توصف فيه الحرية بأنها فهم الإنسان لمسار الضرورة. وتعالج محاورة «مينون» مشكلة أخرى، ربما كانت أهم، وإن كانت قد عولجت في محاورة أوطيفرون بصورة أطرف، تلك هي مشكلة التعريف المنطقية، فالسؤال الذي يطرح في أوطيفرون هو السؤال عن ماهية المقدس، وتعرض المحاورة أوطيفرون وهو يحاول تقديم تعريف له، وليس من المهم أن جميع جهوده تخفق في النهاية، إذ إن سقراط يكشف له خلال المناقشة ما يلزم من أجل وضع تعريف، وبذلك يوضح الطابع المنطقي الشكلي لما يسمى بالتعريف عن طريق الجنس والفصل (*).

(*) هو أشهر أنواع التعريف في المنطق التقليدي، وبه يتم تعريف الشيء (السرير مثلا) عن طريق الإشارة إلى الجنس الذي ينتمي إليه (قطعة أثاث) وصفة أساسية «تفصله» عن بقية الأشياء التي تنتمي معه إلى هذا الجنس (تستخدم في النوم)، فيكون التعريف هو: السرير قطعة أثاث تستخدم في النوم [المترجم].

هذه الطريقة في معالجة مسائل المنطق تبدو في نظر القارئ الحديث شاذة إلى حد ما، ذلك لأن المرء قد اعتاد اليوم كتب المنطق المدرسية الجافة، على طريقة أرسطو. أما كتابة محاورات فلسفية، وهي الكتابة التي اخترعها أفلاطون، فإنها، بعد أن قلدها كثيرون، أصبحت اليوم شيئا عتيقا لا يأخذ به أحد. وربما كان هذا شيئا مؤسفا، إذ لا يمكن القول إن أسلوب الكتابة الفلسفية في أيامنا يبلغ المستوى المطلوب، فالمحاورة تفرض على المؤلف قدرا من التنظيم الأدبي يفوق ما يفرضه أي شكل آخر للكتابة. وفي هذه الناحية لا نجد للمحاورات الأفلاطونية الأولى نظيرا. فهذه المحاورات قد كتبت بعد وقت قصير من موت سقراط، في وقت لم تكن فيه أفكار أفلاطون ذاته قد تبلورت بعد، على حين أن قدراته بوصفه فنانا دراميا كانت في الذروة، ونتيجة ذلك أن هذه المحاورات تقرأ بوصفها أدبا بطريقة أيسر من المحاورات المتأخرة، أما مضمونها الفلسفي فقيمته أقل.

في كثير من المحاورات المبكرة تصادف أشخاصا يرتكبون خطأ أوليا شائعا حين يطلب إليهم تقديم تعريف للفظ ما، فيقدمون بدلا من ذلك أمثلة له. فلا فائدة من الإجابة التي قدمها أوطيفرون عندما طلب إليه أن يذكر ما هو المقدس (*)، فقال إنه إدانة من يهاجم العقيدة. ذلك لأن هذا ليس تعريفا على الإطلاق، بل إن كل ما تقوله العبارة هو أن إدانة مهاجم العقيدة عمل فيه قداسة، وقد تكون هناك أعمال أخرى مثله. أما ما هي القداسة ذاتها، فإن هذه العبارة لم تزدنا بها معرفة على الإطلاق، وما أشبه ذلك بشخص يسأل ما هو الفيلسوف؟ فيرد أن سقراط فيلسوف، ويكتسب الموقف طابعا هزليا طريفا حين نتذكر المناسبة التي دار فيها الحوار. ففي طريق سقراط إلى المحكمة كيما يعرف طبيعة التهمة الموجهة إليه، يقابل أوطيفرون الذي يذهب بدوره من أجل مسألة قانونية، إذ كان يوجه إلى أبيه تهمة قتل عبد مات بسبب الإهمال، وكان أوطيفرون يسلك وفقا للطقوس الحقيقية

(*) المتعارف عليه أن هدف هذه المحاورة هو تعريف التقوى، لكن المؤلف اختار أن يعبر عنها بلفظ «القداسة» [المترجم].

للمجتمع وممارساته الدينية، وقد أبدى في كلامه الثقة الجوفاء واليقين الساذج أنفسهما اللذين يبديهما كل من يوافق، باسم الفضيلة، موافقة عمياء، على العادات الشكلية لمجتمعه. ومن هنا فإن سقراط يثني عليه، بسخرية، بوصفه خبيرا ويتظاهر بأنه يلتمس النصح الأخلاقي لدى أوطيفرون الذي لا بد أن يكون حجة في هذه المسائل.

فإذا تركنا المسألة الأخلاقية جانبا، بصفة مؤقتة، وجدنا أن سقراط ينجح في إيضاح ما هو مطلوب منطقيا. فنحن نريد «صورة» المقدس، أعني تعبيرا عما يجعل الأشياء المقدسة على ما هي عليه. ونستطيع الآن، باستخدام لغة أقرب إلى المألوف، أن نعبر عن المسألة على أساس الشروط الضرورية والكافية. فالحيوان لا يكون إنسانا إلا إذا كان عاقلا، هذا إذا جاز لنا أن نستثني الأطفال الرضع، الذين يبدأون حياتهم بالزحف على أيديهم وأرجلهم كسائر الحيوانات ذوات الأربع، ونستطيع أن نعبر عن ذلك من خلال شكل توجد فيه دائرتان متقاطعتان. فالإنسان، وهو اللفظ المطلوب تعريفه، هو الجزء المشترك بين الدائرتين اللتين تشملان على التوالي ما هو عاقل وما هو حيوان، والطريقة التي نصل بها إلى مثل هذا التعريف هي أن نأخذ أحد اللفظين وهو في هذه الحالة الحيوان، ونحدده باللفظ الثاني، وهو العاقل. فالأول يسمى بالجنس، والثاني يسمى بالفصل، أي ما ينفرد به (أو ينفصل به) نوع الإنسان من بين سائر أنواع الحيوان، ونستطيع أن نقول إن الإنسان حيوان له فصل (*)، هو كونه عاقلا، هذا، على الأقل، ما تقول به كتب المنطق المدرسية. لكننا لو تأملنا ما حولنا لوجدنا أنفسنا نتساءل إن كان هذا التعريف، الذي هو صحيح شكليا، يعبر عن الحقيقة، أم أنه في جوهره خطأ ارتكب بحسن نية (**).

أما من الناحية الأخلاقية، فإن المحاورة تلقي بعض الضوء على عقيدة الدولة في أثينا، وعلى مدى اختلاف آراء سقراط الأخلاقية عنها. ذلك هو الاختلاف بين الأخلاق المرتكزة على السلطة، وتلك التي

(*) الكلمة المعبرة عن «الفصل» في الإنجليزية هي Difference وتعني الاختلاف، أي أن التعبير يعني حرفيا: الإنسان حيوان يتميز بشيء مختلف [المترجم].

(**) يشير المؤلف ضمنيا إلى أن الجنون والحمق الذي يغلب على تصرفات الإنسان يجعل تعريفه بأنه حيوان عاقل خطأ ساذجا [المترجم].

ترجع إلى الأصول، ويصل سقراط إلى جوهر المسألة عندما يسأل عن إيضاح لتعريف أوطيفرون للمقدس بأنه ما توافق عليه الآلهة بالإجماع. فسقراط يريد أن يعرف إن كان الشيء مقدسا لأن الآلهة توافق عليه، أم إن الآلهة توافق عليه لأنه مقدس. وهذا السؤال هو في حقيقته نقد غير مباشر لموقف أوطيفرون من المشكلة. فكل ما يهم أوطيفرون هو أن تكون الآلهة قد أصدرت أمرا بضرورة عمل شيء وقد كان المعنى الفعلي لذلك، في إطار المجتمع الأثيني الذي كانت توجد فيه عقيدة رسمية للدولة، هو أن أوامر هيئة الكهنوت ينبغي إطاعتها على ما هي عليه. ومن الغريب حقا أن سقراط كان يوافق على ذلك في ممارساته السياسية. ولكنه وجد نفسه في الوقت ذاته مضطرا إلى طرح السؤال الأخلاقي عن نشاط الدولة ذاتها. وهي نقلة لا يمكن حدوثها، ولا ينبغي حدوثها، في نظر كل من هو على شاكلة أوطيفرون في عالمنا هذا. ويؤدي هذا على الفور إلى المشكلة القديمة العهد، مشكلة الولاء المنقسم أو الموزع، التي كانت، كما قلنا من قبل، من المحاور الأساسية للدراما اليونانية. ومما يدل على أن هذه المشكلة ليست على الإطلاق مسألة عتيقة انتهى عهدها، إن مشكلة القانون والعدالة مازالت قائمة بيننا على الدوام، فما العلاقة بين الاثنين؟ وما الذي ينبغي علينا أن نفعله حين يُطلب إلينا أن نطيع قانونا نجده ظالما؟ إن هذا السؤال يكتسب حيوية هائلة عندما تهدد الطاعة العمياء لساستنا المسيطرين بإلقاء العالم في أتون دمار شامل لا يبقي ولا يذر.

إن الاختلاف بين أوطيفرون وسقراط ينحصر آخر الأمر في أن الأول ينظر إلى القانون على أنه شيء ثابت، في حين أن رأي سقراط ينطوي على القول بأن القانون قابل للتغيير، وهنا يبدو سقراط أقرب إلى أن يكون تجريبيا في نظريته الاجتماعية، وإن لم يكن قد صرح بذلك بعبارات واضحة. ومن هنا يجد لزاما عليه أن يتساءل عما إذا كانت بعض الممارسات قيمة أم شريرة، أيا كان من أمرنا بها، ولا بد أنه قد عرف أن هذا السؤال سيعرضه لانتقام الدولة واضطهادها، بل إنه

ليبدو أن هذا هو المصير المألوف لأولئك المفكرين المتمردين الذين يزعزعون جذور المعتقدات الراسخة، فحتى لو كان الدافع إلى سلوكهم نزيها، وهو تقويم الأخطاء التي ارتكبت في حق الآخرين، فإن العداء الذي يوجه إليهم يظل على ما هو عليه.

وفي محاورة «كريتون» يعرض سقراط موقفه من قانون أثينا، وهو في هذه المحاورة يرفض الهرب والتخلص من الحكم الذي أدين به، فعلى الرغم من أن القوانين ظالمة، ينبغي إطاعتها حتى لا تنهار مهابة حكم القانون. ولكنه لا يدرك أن هذا الانهيار قد يحدث بسبب هذا الظلم ذاته (*).

لقد كان موقف سقراط غير المتسق إزاء المسائل المتعلقة بالسلطة هو الذي أدى به إلى نبذ الحل السهل الذي يتمثل في الهروب. وأدى به رفضه للحلول الوسطى إلى تضييق فرصة الاختيار أمام الادعاء، فأصبح بذلك شهيدا لحرية الفكر. وفي محاورة «فيدون»، وهي من روائع الأدب الغربي، نجد وصفا لساعاته الأخيرة، فالمناقشة تدور في المحاورة حول محاولة «إثبات خلود النفس»، وهو موضع لا نحتاج هنا إلى الدخول في تفاصيل الحجج المقدمة فيه، لاسيما أنها ليست حججا قوية، وإن كانت تثير أسئلة مهمة عن مشكلة العلاقة بين العقل والجسم. وقرب نهاية المحاورة تصل المناقشة إلى نقطة لا يعود فيها أي شخص على استعداد لإثارة المزيد من الاعتراضات، ولا يمكن أن يكون قد غاب عن أذهان الفيثاغوريين المشاركين في المحاورة أن من الممكن إثارة صعوبات جديدة. لكن يبدو أن الطابع المشؤوم للحادث، مصحوبا بالشعور بالشفقة، جعل أصدقاء سقراط يمتنعون عن إثارة شكوك قاطعة في وجه استنتاجاته. أما الجزء الذي قد يكون هو الأهم فلسفيا في المحاورة فهو وصف طريقة الفرض والاستنباط، التي هي دعامة كل برهان علمي.

(*) ومن جهة أخرى فإن المؤلف نفسه لا يدرك أن هذا الموقف يتعارض مع وصفه لسقراط، قبل قليل، بأنه كان تجريبيا في نظريته الاجتماعية، يقول بإمكان تغير القوانين، فقد كان سقراط وأفلاطون من أقوى أنصار ارتكاز القانون على الطبيعة، أي على عنصر ثابت، لا على العرف، أي العنصر المتغير، وكان ذلك من أهم أسباب خصومتهما مع السفسطائيين. وحقيقة الأمر أن الخلاف بين سقراط وأوطيفرون هو خلاف بين نوعين مختلفين من القيم الثابتة، وليس بين فكرة الثبات وفكرة التغير في العقيدة والقانون والأخلاق [المترجم].

يشرح سقراط هذا الموضوع عندما يخيم على الجماعة شعور بعدم الارتياح، نظرا إلى أن المناقشة قد واجهت صعوبات كأداء، وهنا يحذر رفاقه من فقدان الثقة في النقاش ورفضه كلية، وبعد قليل ينتقل إلى تقديم عرض محدد لطريقته.

ولا بد لنا من أن نبدأ بفرض ما. فمن الواجب أن نضع الأساس الذي سوف نبني عليه المناقشة. ومن الفرض نستنبط النتائج التي تلزم عنه، ونرى إن كانت تتفق مع الوقائع، وهذا ما كانت تعنيه في الأصل عبارة المحافظة على المظاهر (*)، فالفرض الذي تتفق نتائجه مع الوقائع يحفظ المظاهر، أعني الأشياء المحيطة بنا كما تظهر، ولا شك في أن هذه الفكرة مــــــرتبطة في المحل الأول بعلم الفلك لدى الفيثاغوريين المتأخرين، وبوجه خاص بفكرة النجوم السيارة أو الكواكب. فحركتها الظاهرية غير منتظمة، وهي سمة لاتتلاءم مع مقتضيات البساطة الميتافيزيقية، ومن هنا كانت الحاجة تدعو إلى فرض بسيط يحفظ المظاهر.

فإذا لم تتفق النتائج مع الفرض، وجب التخلي عن هذا الأخير، وأصبح علينا أن نجرب فرضا آخر، والشيء المهم الذي ينبغي ملاحظته هو أن الفروض ذاتها تظل بغير إثبات. وليس معنى ذلك أن المرء يختار نقاط بدايته اعتباطا، إنما يعني أن على المرء أن يبدأ، عند تقديم برهان ما، بشيء يقبله جميع المشتركين، إن لم يكن عن اقتناع فعلى الأقل من أجل مواصلة الجدل. أما البرهنة على الفروض فهي شيء مختلف كل الاختلاف. فهنا ينبغي أن نبدأ من نقطة بداية أعلى نستطيع أن نثبت أن الفرض موضوع البحث يمكن أن يكون نتيجة لها. وهذه بالضبط هي مهمة الديالكتيك كما تصورها سقراط. فعلينا أن نهدم الفروض الخاصة لمختلف العلوم، بمعنى استبعادها من حيث هي

(*) في الإنجليزية saving appearances، ومعناها هنا يختلف عن المعنى المألوف في اللغة العربية لهذا التعبير، الذي يقصد به الاحتفاظ بمظهر خارجي معين أمام الناس. فالمقصود بالمظاهر هنا اقرب إلى «الظواهر» بالمعنى العلمي لهذه الكلمة، والمحافظة عليها تعني تقديم تفسير كاف لها. وسوف يستخدم رسل هذا التعبير مرارا على صفحات هذا الكتاب، وذلك بالمعنى نفسه الذي أوضحناه في هذا الهامش [المترجم].

خاصة، ففي النهاية يكون هدف الجدل هو الوصول إلى نقطة البداية الواحدة العليا، وهي صورة الخير، وربما بدا لنا ذلك أملا يستحيل تحقيقه، ومع ذلك يظل من الصحيح أن العلم النظري يتحول دائما في اتجاه المزيد من التعميم وتوحيد الميادين التي قد تبدو للوهلة الأولى متفرقة. والأمر الذي كان يحرص عليه الفلاسفة الرياضيون على وجه التخصيص هو توحيد الحساب والهندسة، وهي المشكلة التي استطاع ديكارت أن يقدم لها آخر الأمر حلا عبقريا بعد نحو ألفي عام من الفترة التي نتحدث عنها.

ولقد رأينا من قبل أن سقراط لم يكن أول من استخدم البرهان الذي يبدأ بوضع فرض، فقد سبق إن استخدم الإيليون هذه الطريقة في صراعهم الفكري مع القائلين إن الأشياء كثيرة. لكن هدفهم كان في مجمله هداما. والجديد في حالة سقراط هو فكرة المحافظة على المظاهر. أي أن المشكلة هي تقديم وصف إيجابي (لوجوس logos) للوقائع كما نلاحظها، وبتقديم هذا الوصف نفسر الوقائع من خلال الفرض. وينبغي أن نشير إلى أن هذه الطريقة تنطوي على فكرة أخلاقية ضمنية هي أن الواقعة المفسرة أفضل على نحو ما من الواقعة غير المفسرة. ولعلنا نذكر رأي سقراط القائل إن أسلوب الحياة الذي لا يخضع للفحص والاختبار لا يستحق أن يعاش. وهذا كله يرتبط آخر الأمر بالأخلاق الفيثاغورية التي تذهب إلى أن البحث العلمي خير في ذاته. وفضلا عن ذلك فإن الاتجاه إلى تحقيق المزيد من التوحيد بالتدريج، حتى يندرج كل شيء آخر الأمر ضمن مثال الخير، يشير إلى المضمون الإيجابي للمذهب الإيلي. ذلك لأن مثال الخير والواحد عند الإيليين يشتركان في أنهما يتضمنان توجيها إلى الطريق الذي يسير فيه العلم النظري.

ولقد كان أفضل تعبير عن فكرة الفرض والاستنباط هو ذلك الذي تضمنته محاورة «فيدون»، لكن من الغريب أن سقراط لم يتنبه قط، على ما يبدو، إلى عدم الاتساق العجيب بين هذه الفكرة ونظريته في المعرفة

والظن. ذلك لأن نظرية الاستنباط من فروض تقتضي، كما هو واضح، إن تكون المظاهر التي يتعين المحافظة عليها واضحة بصورة لا تخطئها العين، وإلا لما أمكنت المقارنة بينها وبين نتائج الفرض. غير أن المظاهر من جهة أخرى، تدرك بالحواس، والحواس يقال عنها إنها تنتج ظنونا، أي أنها معرضة للخطأ، وعلى ذلك فإننا إذا أخذنا نظرية الفرض والاستنباط مأخذ الجد وجب علينا أن نتخلى عن نظرية المعرفة والظن، وهذا يؤدي بطريق غير مباشر إلى هدم نظرية المثل بقدر ما ترتكز على التمييز بين المعرفة والظن، وهذا ما فعله المذهب التجريبي.

وهناك مسألة لم نعرض لها على الإطلاق، وهي كيفية التوصل إلى الفرض في المحل الأول. وتلك مسألة لا نستطيع أن نقدم عنها إجابة عامة. فليست ثمة «وصفة رسمية» تضمن النجاح في البحث العلمي. وربما كان من الدلائل على عمق بصيرة سقراط أنه لم يحاول حتى أن يثير السؤال. فليس ثمة شيء اسمه منطق الاختراع.

من الواضح أن محاورة «فيدون» هي وثيقة تاريخية بالمعنى نفسه الذي كان به «دفاع سقراط» وثيقة من هذا النوع. وهي بهذا الوصف تعرض علينا سقراط وهو متمسك بموقفه من الحياة حتى آخر لحظة فيها. فهو يهتم بشؤون الآخرين، ويفخر بنفسه من دون غرور، وهو شجاع رابط الجأش، وهو يرى في التعبير المتطرف عن الانفعالات أمرا غير جدير بالاحترام، ويعنف أصدقاءه الذين يبدو أنهم على وشك الانهيار بتأثير التوتر السائد في اللحظات الأخيرة التي سبقت تجرعه السم. وهو يشرب السم بعدم اكتراث وتجرد عظيمين، ويرقد في انتظار الموت، وكان آخر طلب له هو الذي وجهه إلى صديقه كريتون Crito وهو أن يذبح ديكا كقربان لأسقليبيوس Asclepius، وكأن الموت، أي تحرر النفس من الجسد، أشبه بالشفاء من المرض (*).

(*) تتضح الفكرة إذا تذكرنا أن أسقليبيوس كان إله الطب والشفاء عند اليونانيين، ومن ثم فإن تقديم التضحية له واجب مادامت روحه سوف تشفى بالموت، ولكن هذا يثير سؤالا آخر: ما مدى خروج سقراط عن العقيدة الشائعة إذا كان يمارس طقوسها حتى اللحظة الاخيرة على هذا النحو؟ ألا يستدعي هذا إعادة تفسير لتهمة الخروج عن الدين، الموجهة إليه؟ [المترجم].

لقد ناقشنا من قبل النقد الذي وجهه بارمنيدس، في المحاورة التي تحمل اسمه، إلى نظرية سقراط في المثل. أما في «تيتاتوس»، التي يبدو أنها كتبت في الوقت نفسه وقت كتابة «بارمنيدس»، فإننا نبتعد بصورة قاطعة عن نظريات سقراط، وتبدأ آراء أفلاطون الخاصة في التشكل. ولنذكر هنا أن المعرفة، في رأي سقراط، هي معرفة بالصور أو المثل، على حين أن الحواس لا تنتج إلا ظنا، هذا الرأي يكشف على نحو صحيح عن الفرق بين المعرفة الرياضية والتجربة الحسية، لكنه لا ينجح أبدا بوصفه نظرية عامة في المعرفة، بل إن محاورة «بارمنيدس» تثبت أنه عاجز عن النجاح، ولذلك تبذل في «تيتاتوس» محاولة جديدة للتخلص من المشكلة.

يظل سقراط في هذه المحاورة، هو الشخصية الرئيسية، ولما كانت المحاورة تتضمن نقدا لنظرية المعرفة التي تقول بها «الجمهورية»، فيبدو من المعقول أن يكون سقراط ذاته هو الذي يناقشها، ومع ذلك فإن وجهة نظر سقراط لم تعد هي السائدة، ففي المحاورات المتأخرة التي وصل فيها سقراط إلى آراء ناضجة خاصة به أصبح يستخدم طريقة إدخال شخص غريب ليعرض نظرياته، بينما تتوارى شخصية سقراط.

كان تيتاتوس، الذي تحمل المحاورة اسمه، رياضيا مشهورا تفوق في الحساب والهندسة معا، واخترع طريقة عامة لحساب الجذور الرباعية الصماء، وأكمل نظرية الأجسام الصلبة المنتظمة، وفي المحاورة نراه صبيا لامعا، قبل وقت قصير من محاكمة سقراط، والمحاورة كلها مهداة إلى ذكرى تيتاتوس الذي مات متأثرا بجراحه ومرضه بعد معركة كورنثة العام ٣٦٩ ق. م.

تبدأ المحاورة بمحادثة مرحة تفضي إلى السؤال عن ماهية المعرفة. وفي البدء يرتكب تيتاتوس الخطأ المألوف، وهو تقديم أمثلة بدلا من تقديم تعريف، لكنه يدرك الخطأ بسرعة وينتقل إلى إعطاء أول تعريف. فالمعرفة كما يقول، هي إدراك حسي (والكلمة اليونانية التي يستخدمها هي aesthesis وتعبر عن الإدراك بوجه عام، ومنها جاءت

الكلمة الحديثة المعبرة عن التخدير anaesthetic التي تعني ببساطة تغييب الإدراك)، على أن ما يهمنا هنا هو الإدراك الحسي. والواقع إن الرأي القائل إن المعرفة هي الإدراك الحسي، يماثل صيغة بروتاجوراس القائلة إن الإنسان مقياس الأشياء جميعا. ففي الإدراك الحسي تبدو الأشياء كما تبدو، بحيث لا يمكن أن نكون على خطأ، ولكن يتضح في المناقشة التالية أن التعريف المقترح للمعرفة غير كاف، إذ ليس يكفي، أولا، أن يقال إن شيئا ما يكون على نحو ما يظهر عليه، مادام أي شيء لا «يكون» بالمعنى الصحيح، فالأشياء في حالة صيرورة دائمة، كما قال هرقليطس، والواقع أن الإدراك الحسي تفاعل بين المدرِك والمدرَك، وفضلا عن ذلك فإن بروتاجوراس ذاته كان خليقا بأن يعترف بأنه، في المسائل التي يتعين فيها اتخاذ قرار، لا يكون لرأي شخص ما نفس قيمة رأي الآخر، لأن الخبير حكم أفضل من غير المتخصص، فضلا عن ذلك فإن الشخص الذي لم يدرب على الفكر الفلسفي لن يوافق على هذه الصيغة، ومن ثم فإن بروتاجوراس مضطر إلى الاعتراف، بناء على مقدماته ذاتها، إن النظرية ليست صحيحة بالنسبة إلى مثل هذا الشخص، وحصيلة هذه المناقشة هي أننا إذا حاولنا أن نصف المعرفة من خلال نظرية هرقليطية في التغير الدائم، فسوف نجد أنفسنا عاجزين عن أن نقول شيئا: إذ قبل أن يعمل اللفظ على تثبيت أي شيء، يكون قد ذاب متحولا إلى شيء آخر، ومن هنا كان لزاما علينا أن نجرب طريقة أخرى للإجابة عن السؤال: ما المعرفة؟ لنتأمل إذن هذه الحقيقة: على حين أن لكل حاسة من الحواس موضوعاتها الخاصة، فإن أي شيء يتضمن ارتباطا بين إدراكات الحواس المختلفة يحتاج إلى عمل حاسة ما شاملة، وهذه هي النفس أو العقل، وهما لفظان غير متميزين عند أفلاطون، فالنفس تدرك صفات عامة، كالهوية والاختلاف والوجود والعدد، فضلا عن الصفات العامة التي تتضمنها الأخلاق والفن. ومن ثم لم يكن من الممكن تعريف المعرفة بأنها إدراك حسي فقط، وعلى ذلك فلنحاول أن نرى إن كنا نستطيع الاهتداء إلى

تعريف من جانب النفس. إن مهمة النفس هي إجراء محاورات مع ذاتها. وحين نصل إلى حل لمسألة ما نقول إن النفس أصدرت حكما. فهل نستطيع أن نعرف المعرفة بأنها الحكم الصائب؟ لو اختبرنا هذا التعريف لوجدنا أن من المستحيل بموجبه أن نقدم تعليلا معقولا للحكم الباطل أو الخطأ، غير أن الجميع يسلمون بأن ثمة أخطاء تُرتكب. ومع ذلك فإن التمييز بين الصواب والخطأ لا يعرض في هذه المرحلة، إنما يكتفي أفلاطون بتمهيد الأرض، ومن الجائز أن رأيه الخاص في هذه المشكلة لم يكن قد اكتمل في ذلك الحين.

غير أن الحكم الباطل يستحيل لو كان الحكم نشاطا تقوم به النفس وحدها. ونستطيع أن نتخيل الذهن على أنه لوح نقشت عليه علامات الذاكرة. عندئذ يكون قوام الخطأ هو ربط الإحساس الحاضر بالعلامة الخطأ، لكن هذا التفسير لا يفلح في حالة الأخطاء الحسابية، حيث لا توجد أشياء ندركها عن طريق الإحساس. فإذا تصورنا العقل على شكل قفص للطيور من نوع ما، والطيور الموجودة داخله هي أجزاء من المعرفة، فعندئذ قد يحدث من آن لآخر أن نصطاد الطائر غير المقصود، فيكون هذا هو الخطأ، غير أن ارتكاب الخطأ في هذه الحالة لن يعود مماثلا للإدلاء بحقيقة غير منطبقة على الموضوع المطلوب، لذلك ينبغي أن نفترض أن بعض الطيور هي أجزاء من الخطأ، لكننا إذا أمسكنا واحدا من هذه فإننا نعرف أن هذا خطأ بمجرد أن نمسك به، بحيث يستحيل أن نكون على خطأ، فضلا عن ذلك فإن في وسعنا أن نشير إلى النقطة التي تغفلها هذه الحجة، وهي أن المرء إذا سرب إليها جوانب من الخطأ، فعندئذ تصبح القصة بأكملها، من حيث هي تفسير للخطأ، حلقة مفرغة.

كذلك فإن المرء قد يصدر حكما صحيحا بالمصادفة، أو لأسباب أخرى، كالرغبة في اعتناق رأي يتصادف أنه صحيح بالفعل، وهذا ما يحاول أن يتجنبه التعريف الأخير: فالمعرفة حكم صائب يدعمه البرهان، أي أنه بغير البرهان لا يكون ثمة معرفة. ولنشبه هذا بحروف

يمكن تسميتها ولكن ليس لها معنى، وبتجمعات لهذه الحروف في مقاطع يمكن تحليلها بدورها، ومن ثم فهي موضوع للمعرفة. ولكن إذا كان المقطع هو مجموع حروفه، فإنه يكون غير قابل للمعرفة مثلها، وإذا كان أكثر من مجموع حروفه، فإن هذه السمة المضافة هي التي تجعله قابلا لأن يعرف، ومن ثم تصبح العبارة فارغة، ومن جهة أخرى، فما المقصود هنا بالبرهان؟ من الواضح أنه وصف للطريقة التي يختلف بها الشيء عن جميع الأشياء الأخرى، وهذا الوصف إما أن يكون حكما آخر، أو معرفة بالاختلاف، فالأول يؤدي إلى تسلسل إلى ما لا نهاية، والثاني إلى دور في التعريف. ولا يقدم أفلاطون بعد ذلك حلا لهذه المشكلة، لكنه طهر الجو من بعض المفاهيم الباطلة. فليس في وسع الإدراك الحسي وحده، أو الفهم العقلي وحده، أن يفسر المعرفة.

ومن الواضح أن مشكلة المعرفة ومشكلة الخطأ هنا وجهان لمسألة واحدة. ولما كانت المناقشة الحاضرة لم تفلح في الوصول إلى حل لأي منهما، فلا بد من البدء من جديد وهذا ما سنفعله الآن.

سوف ننتقل الآن إلى محاورة تعلن أنها تواصل محادثة «تيتاتوس» في اليوم التالي، وهي محاورة «السفسطائي»، التي يمكن تحديد تاريخها، بناء على خصائص أسلوبها، بأنها قد كتبت بعد «تيتاتوس» بوقت طويل. في هذه المحاورة نجد المجموعة التي تتحاور هي نفسها المجموعة السابقة، ولكن يظهر على المسرح بالإضافة إليها غريب من إيليا، يحتل الموقع الرئيسي في الحوار، على حين أن سقراط يلعب دورا ضئيلا في المناقشة. والهدف الظاهر من «السفسطائي» هو الوصول إلى تعريف السفسطائي، وتمييزه عن الفيلسوف، هذا التضاد الخفي الذي تنطوي عليه المحاورة يبدو أنه موجه أساسا ضد المدرسة السقراطية في ميغارا Megara التي طورت طريقة هدامة أحادية الجانب في التلاعب بالمنطق على طريقة المدرسة الإيلية، ويكشف الغريب الإيلي، الذي يمكننا أن نرى فيه صوت أفلاطون ذاته، عن فهم أصدق للمشكلات، ويقدم حلا بارعا لمشكلة الخطأ، وهكذا يعرفنا أفلاطون، مستخدما هذا الغريب بوصفه متحدثا

بلسانه، أنه هو ذاته ينتمي إلى التراث الحقيقي للتطور الفلسفي، على حين أن المتلاعبين بالمتناقضات على الطريقة السفسطائية في مدرسة ميغارا قد انحرفوا عن هذا الطريق.

والمشكلة الحقيقية التي تعالج في محاورة «السفسطائي» هي لغز اللاوجود، الذي نبه إليه بارمنيدس. ولقد كان هذا اللغز، عند بارمنيدس، متعلقا أساسا بالعالم الطبيعي، أما عند أتباعه فقد امتد إلى المنطق بدوره، وبهذه الصورة الأخيرة تبحثه هذه المحاورة. وقبل أن نعرض لهذه المشكلة، التي تحتل الموقع الرئيسي في المحاورة، نود أن نضيف بضع ملاحظات عن طريقة القسمة، لاسيما أنها طريقة التصنيف التي كانت مستخدمة في الأكاديمية، كما أن كتاب أرسطو عن تصنيف الحيوانات ينتمي إلى فترة وجوده في الأكاديمية. تقدم الطريقة إلينا تعريفا مفصلا للألفاظ، يبدأ بالجنس ثم يقسمه قسمين في كل مرحلة، عن طريق تقديم صفات «فاصلة» متبادلة. وتقدم محاورة السفسطائي مثلا أوليا لشرح الطريقة، على أساس أن اللفظ المراد تعريفه هو «صيدالأسماك بالخطاف»، فأولا يلاحظ أن صيد الأسماك فن، ومن ثم فإن الجنس الأول هو «الفنون»، وهذه الأخيرة تنقسم إلى فنون للإنتاج وفنون للاقتناء، ومن الواضح أن صيد السمك ينتمي إلى الفئة الثانية، ثم يقسم الاقتناء إلى حالات تتم برضاء موضوعها، وحالات تُقتنص فيها هذه الموضوعات، وهنا أيضا نجد صيد الأسماك ينتمي إلى الفئة الأخيرة. ويقسم الاقتناص إلى ظاهر ومُخفى، وينتمي صيد الأسماك إلى النوع الأخير، وقد تكون الأشياء المقتنصة جمادات أو أحياء، والصيد يتعلق بالأحياء، وقد تعيش هذه الأحياء، أو الحيوانات، على اليابس أو في سائل، وهنا أيضا نرى اللفظ المراد تعريفه منتميا إلى الفئة الثانية، وقد تكون الحيوانات التي تسكن السوائل طيورا أو أسماكا، وقد تُمسك الأسماك بالشبكة أو بالطعن، وقد نقتنصها ليلا أو نهارا. وصيد الأسماك بالخطاف يتم نهارا. وقد تضرب من أعلى أو من أسفل، وهذا النوع من الصيد يحدث فيه

الضرب من أسفل. وبعد أن نستعيد خطواتنا ونجمع كل الصفات «الفاصلة»، نعرِّف صيد الأسماك بالخطاف بأنه فن اقتناء عن طريق قنص مُخفى، لحيوانات تعيش في الماء، مع صيدها نهارا وطعنها من أسفل. على أننا ينبغي أن نأخذ المثل بجدية أكثر مما ينبغي، بل لقد اختير لأن من الممكن النظر إلى السفسطائي بدوره على أنه صياد من هذا النوع، يصطاد نفوس البشر. وتلي ذلك تعريفات متعددة للسفسطائي، لكننا لا نحتاج إلى متابعة هذا الموضوع.

وبدلا من ذلك سننتقل في مناقشتنا إلى المشكلة الإيلية، فالصعوبة المتعلقة باللاوجود تنشأ لأن الفلاسفة لم يفهموا المقصود بالوجود فهما صحيحا، وهذا ما يبينه الغريب بمقدرة فائقة، ولو عدنا إلى «تيتاتوس» لتذكرنا أن المعرفة، أيا كانت شروطها الأخرى، تقتضي على الأقل تفاعلا، ومن ثم حركة. ولكنها تقتضي أيضا سكونا، وإلا لما كان هناك شيء نتكلم عنه، فلا بد أن تكون الأشياء ساكنة بمعنى ما حتى تكون موضوعا للبحث. وهذا يعطينا بادرة لمواجهة المشكلة. ذلك لأن الحركة والسكون موجودان معا بغير شك، ولكن لما كانا ضدين، فلا يمكن أن يجتمعا، والواقع أن هناك ثلاثة إمكانات لتجمعهما، فإما أن تظل الأشياء جميعا منفصلة انفصالا تاما، وفي هذه الحالة لا يمكن أن تشارك الحركة والسكون في الوجود، وإما أن يكون من الممكن اندماج الأشياء جميعا، وفي هذه الحالة يمكن أن تجتمع الحركة والسكون، وهو ما لا يمكنهما تحقيقه، كما هو واضح. والبديل الباقي هو أن يكون من الممكن اتحاد بعض الأشياء ولا يكون من الممكن اتحاد البعض الآخر، ويكمن حل الصعوبات التي نواجهها في إدراك أن الوجود واللاوجود هما في ذاتيهما تعبيران لا معنى لهما، بل يصبح لهما معنى فقط حين يدخلان في حكم. وهنا تصبح «الصور» أو الأنواع كالحركة والسكون والوجود، هي الصفات العامة التي سبق أن تحدث عنها «تيتاتوس»، ومن الواضح أنها تختلف كل الاختلاف عن الصور كما قال بها سقراط. فنظرية الصور الأفلاطونية هذه هي نقطة البدء التي أدى تطورها إلى ظهور نظرية المقولات.

ووظيفة الجدل (الديالكتيك) هي البحث في أي هذه الصور، أو «الأنواع العليا» يتجمع، وأيها لا يتجمع، فالحركة والسكون كما رأينا من قبل، لا يتجمعان معا، ولكن كلا منهما يتجمع مع الوجود، أي أن كلا منهما يوجد. كذلك فإن الحركة تكون مماثلة لذاتها، لكنها مختلفة عن السكون. فالمماثلة أو الهوية، والاختلاف أو الآخرية، يسريان على كل شيء، شأنهما شأن الوجود. ذلك لأن كل شيء مماثل لذاته، أو في هوية مع ذاته، ومختلف عن جميع الأشياء الأخرى.

ويمكننا الآن أن ندرك المقصود باللاوجود. ففي وسعنا أن نقول إن الحركة تكون ولا تكون. ذلك لأنها «تكون» الحركة، لكنها لا تكون السكون. وبهذا المعنى يكون اللاوجود على مستوى الوجود نفسه، لكن من الواضح أن اللاوجود الذي نتحدث عنه هنا لا ينبغي أن يفهم بمعنى تجريدي كامل. فهو «ألا يكون» الشيء كذا وكذا، أو على الأصح أن يكون غير كذا وكذا (*). وهكذا كشف أفلاطون عن مصدر الصعوبة، الذي يمكننا التعبير عنه بلغة حديثة، فنقول إن من الضروري التمييز بين الاستخدام الوجودي للفظ «يكون» واستخدامه بوصفه رابطة في قضية. والاستخدام الثاني هو المهم من وجهة النظر المنطقية.

وعلى هذا الأساس نستطيع الآن تقديم تعليل بسيط للخطأ. فالحكم الصحيح هو أن نحكم على شيء ما بأنه على ما هو عليه. أما لو حكمنا على شيء بأنه على غير ما هو عليه، لكان ذلك حكما باطلا، ولارتكبنا خطأ، وربما اندهش القارئ حين يرى أن حصيلة هذه المناقشة ليست أخطر ولا أعقد من ذلك، ولكن هذا يصدق على أي مشكلة بمجرد أن نعرف حلها.

(*) يلاحظ في هذا الجزء كله ان اللغة الانجليزية تستخدم ألفاظ Being Not -Being كتعبير عن الوجود واللاوجود ثم تستخدمها بمعنى «يكون كذا ...» ولا يكون كذا ... وكلها في تلك اللغة ألفاظ واحدة، بينما في العربية يختلف لفظ «الوجود» عن لفظ «يكون». وقد يكون فعل الوجود هنا مضمرا في معظم التعبيرات، ومن هنا تأتي صعوبة ترجمة هذه العبارات التي هي بسيطة في لغتها الأصلية، واستحالة إيجاد مقابل دقيق لها في اللغة العربية، يحتفظ في الوقت ذاته بالتركيب السليم للعبارة العربية [المترجم].

ولنلاحظ، في الختام، أن مشكلة «تيتاتوس» قد تم التخلص منها خلال ذلك، بل إن هذه المشكلة ليست سؤالا صحيحا. فلا بد لنا من الالتزام بالأحكام، وهذه، كما نرى الآن، قد تكون صحيحة أو باطلة، ولكن كيف نعرف إن كان أحد الأحكام على هذا النحو أو ذاك؟ الرد هو أنه يكون صحيحا إذا كانت الأشياء ذاتها كذلك، ولا يكون إذا لم تكن، فليس ثمة معيار شكلي يضمن لنا عدم ارتكاب الخطأ.

ويتيح لنا التفسير الذي قدمناه لمشكلة اللاوجود، أن نتخلص من الآن فصاعدا من مشكلة التغير. ذلك لأنه يوضح نظرية هرقليطس وينزع عنها طابع التناقض الظاهري. ومع ذلك فإن لدى أفلاطون نظرية أخرى في التغير ترتبط مباشرة بكل من المذهب الذري والفيزياء الرياضية كما نعرفهما اليوم. وهو يعرض هذه النظرية في محاورة «طيماوس»، وهي محاورة أخرى تنتمي إلى المرحلة الأخيرة والناضجة من فكر أفلاطون، ونظرا إلى أن تقديم وصف للنظريات التي تعرضها المحاورة عن نشأة الكون سوف يمضي بنا بعيدا، فإننا نكتفي بأن نشير إلى أن المحاورة تتضمن قدرا كبيرا من الآراء الفيثاغورية المتطورة، مع بعض تلميحات عن التفسير الصحيح لحركة الكواكب. بل إنه ليمكن القول إن الفرض القائل أن الشمس هي مركز المجموعة الشمسية ربما كان من اكتشافات الأكاديمية. وتعالج المحاورة عددا كبيرا من المسائل العلمية الأخرى، لكن ينبغي علينا أن نتركها جانبا، وننتقل إلى ما يمكن تسميته بالنظرية الذرية الهندسية أو الرياضية عند أفلاطون. فتبعا لهذا الرأي يتعين علينا أن نقوم بتمييز ثلاثي بين الصورة والمادة الأساسية، والحقيقة الجسمية للعالم المحسوس، والمقصود بالمادة الأساسية هنا هو المكان الخالي فقط. أما الواقع المحسوس فهو حصيلة الجمع بين الصور والمكان الذي تنطبع عليه هذه الصور على نحو ما. وعلى ذلك يكون لدينا وصف للعالم المادي، الفيزيائي منه والبيولوجي، على أساس العناصر الأربعة. لكن هذه بدورها تعد الآن أجساما هندسية تتألف من نوعين من المثلثات

الأولية: ذلك الذي يتألف من نصف مثلث متساوي الأضلاع، والمثلث القائم الزاوية متساوي الساقين الذي يشكل نصف مربع. ومن هذين المثلثين نستطيع أن نكون أربعة من الأنواع الخمسة المنتظمة للأجسام الجامدة. فالشكل الرباعي الأوجه هو الجزيء الأساسي للنار. والمكعب هو جزيء التراب، والمثمن جزيء الهواء، والشكل ذو العشرين وجها جزيء الماء، وعن طريق تفتيت هذه الأجسام إلى مثلثاتها المكوِّنة وإعادة ترتيبها نستطيع أن نحدث تحولا من أحد هذه العناصر إلى الآخر. كذلك فإن الجزيئات النارية، التي لها أطراف حادة، تتغلغل في الأجسام الأخرى. أما الماء فيتألف من جزيئات أنعم بكثير، ومن هنا كانت مرونة السوائل.

والواقع أن نظرية التحول التي تُعرض هاهنا تستبق النظريات الفيزيائية الحديثة بصورة لافتة للنظر. فأفلاطون يتجاوز كثيرا الذرية المادية عند ديمقريطس. ومن الواضح أن المثلثات الأساسية عنده هي المقابل لما يطلق عليه في الفيزياء الحديثة اسم الجزيئات الذرية أو الأولية، التي هي مكونات الجزيئات الأساسية، ولنلاحظ أيضا أن هذه الجزيئات لا تسمى ذرات. ولو كان هذا اللفظ قد استخدم لكان في ذلك - بالنسبة إلى أي يوناني - خروج صارخ عن معاني الألفاظ، ومازال الأمر كذلك إلى الآن، فكلمة «ذرة» (atom) تعني حرفيا شيئا لا يتجزأ، أما الشيء الذي يتألف من أشياء أخرى فينبغي، إن شئنا الدقة، ألا نسميه ذرة.

في هذه النواحي يظهر أفلاطون على أنه يستبق التراث الأساسي للعلم الحديث، فالرأي القائل إن كل شيء يمكن رده إلى الهندسة، أصبح يقول به ديكارت صراحة، كما يقول به أينشتين ولكن بصورة مختلفة، وبطبيعة الحال فإن اقتصار أفلاطون على أربعة عناصر هو تقييد لنظريته بمعنى ما. ولكن سبب هذا الاختيار هو أن ذلك كان الرأي السائد في عصره، والشيء الذي حاول أفلاطون القيام به هو أن يقدم تعليلا أو تفسيرا لهذا الرأي كيما يحفظ الظاهر، وكان الفرض

الذي استخدمه في ذلك رياضيا. وكما رأينا من قبل، فإن الفكرة القائلة إن العالم قابل للفهم، في نهاية الأمر، على أساس العدد، كانت جزءا من النظرية الفيثاغورية التي أخذ بها أفلاطون، وهكذا يكون لدينا نموذج رياضي للتفسير الفيزيائي، وهذا بعينه هو، من حيث المنهج، هدف الفيزياء الرياضية الحاضرة.

أما الربط بين هذه النظرية وبين نظرية الأجسام الجامدة المنتظمة فربما كان أثرا من آثار الصوفية الفيثاغورية. فليس هناك وفقا لهذا التخطيط، مكان للشكل الاثني عشري، إذ إن هذا وحده، من بين الأشكال الخمسة للأجسام، له أوجه لا تتألف من المثلثين الأوليين، إنما من أشكال ثمانية منتظمة. وينبغي أن نذكر أن الشكل الثماني كان من الرموز الصوفية للفيثاغوريين، ويحتاج تكوينه إلى العدد الأصم الذي تحدثنا عنه عندما عرضنا للفيثاغوريين المتأخرين. فضلا عن ذلك، فإن الشكل الاثني عشري يبدو أقرب إلى الاستدارة من أي من الأشكال الأربعة الأخرى، لذلك يجعله أفلاطون معبرا عن العالم. غير أن هذا الخيال التأملي لا يؤثر في صحة النموذج الرياضي أو عدم صحته.

إن المقام لا يتسع هنا لمعالجة النظرية الرياضية عند أفلاطون معالجة كاملة. وعلى أي حال فإن من الضروري تجميع هذه النظرية من لمحات بسيطة في المحاورات، ومن بعض عبارات أرسطو. غير أن من المهم، مع ذلك، أن نلاحظ أمرين: الأول هو أن أفلاطون - أو الأكاديمية على أي حال - قد أعاد النظر في نظرية العدد الفيثاغورية كيما يتخلص من انتقادات الإيليين لها. وهنا يستبق أفلاطون أيضا رأيا حديثا كل الحداثة، فهو يرى أن بداية السلسلة الرقمية هي الصفر بدلا من الواحد، مما يتيح له وضع نظرية عامة للأعداد الصماء، التي ينبغي ألا تعد بعد ذلك صماء إذا كنا نلتزم الدقة العلمية الصارمة. وبالمثل أصبح في الهندسة ينظر إلى الخط المستقيم على أنه ينشأ من حركة نقطة، وهو رأي يؤدي دورا أساسيا في نظرية المعادلات المتغيرة

عند نيوتن، التي كانت من الصور الأولى لما أصبح يعرف بعد ذلك باسم حساب التفاضل. وإنا لنرى بوضوح كيف يسهم هذان التطوران في توحيد الحساب والهندسة في إطار روح الديالكتيك.

أما النقطة المهمة الثانية فهي عبارة لأرسطو ذكر فيها أن أفلاطون قال إن الأعداد لا يمكن أن تجمع. هذه العبارة الموجزة تنطوي في الواقع على بذرة رأي حديث إلى أبعد حد في العدد. ذلك لأن أفلاطون اقتفى أثر الفيثاغوريين في النظر إلى الأعداد على أنها صور. ومن الواضح أن الصور لا يمكن أن تجمع معا، لأن ما يحدث عندما نقوم بعمليات جمع هو أننا نضم أشياء من نوع واحد، ولتكن مثلا حصى. أما الشيء الذي يتحدث عنه الرياضيون فهو مختلف عن الحصى، مثلما هو مختلف عن الصور. إنه، على نحو ما، شيء وسط بين الاثنين، فما يجمعه الرياضيون هو أشياء من نوع غير محدد، أي من أي نوع، بشرط أن يكون النوع واحدا، في الجانب المطلوب، بالنسبة إلى كل الأشياء التي يتم جمعها. وهذا كله يقترب كل الاقتراب من تعريف العدد الذي قدمه الرياضي الألماني فريجه Frege، وفيما بعد قدمه وايتهد whitehead وكاتب هذه السطور: فالعدد ثلاثة، مثلا، هو فئة كل الأشياء الثلاثية، والثلاثي هو فئة الأشياء من نوع محدد. وهذا ينطبق على أي عدد أصلي آخر، فالعدد اثنان هو فئة الأشياء الزوجية، والزوج فئة لأشياء. وفي استطاعتك أن تجمع ثلاثيا وزوجا من نوع واحد، ولكنك لا تستطيع أن تجمع العدد ثلاثة والعدد اثنين.

وهذا يؤدي بنا إلى نهاية العرض الموجز الذي قدمناه لأهم نظريات أفلاطون. والواقع أن قليلا من الفلاسفة هم الذين بلغوا ما بلغه من اتساع مدى الفكر وعمقه، إن كان أحد قد ناظره على الإطلاق، لكن أحدا من الفلاسفة لم يتجاوزه، ولا شك في أن أي شخص يود الاشتغال بالبحث الفلسفي يكون قد ارتكب خطأ جسيما لو تجاهله.

* * *

أمـا أرسطو وهـو ثالث ثـلاثة من المفكرين العظام عـاشـوا في أثينا وقدموا تعـاليمهم فيها، فقد كان على الأرجح أول الفلاسفة المحترفين. وعلى يد أرسطو نجد الفترة الكلاسيكية في الفلسفة قد اجتازت خط الذروة، أما من الناحية السياسية، فقد أخذت أثينا تصبح أقل أهمية، بعد أن وضع الإسكندر المقدوني، الذي كان في صباه تلميذا لأرسطو، أسس إمبراطورية بدأ العالم الهلينستي يزدهر في ظلها، لكننا سنفصل الكلام في هذا الموضوع فيما بعد.

كان أرسطو، على خلاف سقراط وأفلاطون، غريبا في أثينا، إذ إنه ولد في أسطاغيرا Stagira في إقليم تراقية نحو العام ٣٨٤ ق. م، وكان أبوه طبيب البلاط لملوك مقدونية، وعندما بلغ أرسطو الثامنة عشرة من عمره أُوفد إلى أثينا ليتلقى العلم على أفلاطون في الأكاديمية. وقد ظل عضوا في الأكاديمية حتى وفاة أفلاطون في العام ٧/٣٤٨ ق. م، أي أنه قضى فيها ما يقارب عشرين عاما. ولقد كان رئيس الأكاديمية الجديد سبيوسبيوس Speusippus متعاطفا بشدة مع الاتجاه الرياضي في الفلسفة الأفلاطونية، وهو الجانب الذي كان أرسطو أقل فهما له من جميع الجوانب الأخرى، وأشد كراهية له أيضا، لذلك غادر أثينا وظل طوال الاثني عشر عاما التالية يعمل في أماكن مختلفة. ثم قبل أرسطو دعوة وجهها إليه هرمياس Hermeias زميله السابق في الدراسة الذي أصبح حاكما على ميسيا Mysia، على ساحل آسيا الصغرى، وهناك انضم إلى مجموعة من دارسي الأكاديمية وتزوج من ابنة أخي مضيفه، وبعد ثلاث سنوات سافر إلى ميتليني Mytilene في جزيرة لسبوس.

وكما قلنا من قبل، فإن كتاب أرسطو عن تصنيف الحيوان ينتمي إلى فترة دراسته في الأكاديمية، وخلال إقامته في إقليم بحر إيجة، لا بد أن يكون قد أجرى أبحاثه في علم الأحياء المائية، وهو ميدان أسهم فيه بنصيب لم يتم تجاوزه إلا في القرن التاسع عشر. وفي العام ٣٤٣ ق. م. استُدعي إلى بلاط فيليب الثاني في مقدونيا، ليكون معلما

للإسكندر ابن فيليب. وظل أرسطو يقوم بعمله هذا طوال ثلاث سنوات، غير أننا لا نعرف تفاصيل هذه الفترة من مصادر موثوق بها. وربما كان هذا أمرا مؤسفا، إذ إن المرء لا بد أن يلح عليه التساؤل عن مدى السيطرة التي استطاع الفيلسوف الحكيم أن يمارسها على الأمير المدلل. ومع ذلك يبدو من المعقول القول إنه لم يكن هناك كثير يشترك فيه الاثنان. فقد كانت آراء أرسطو السياسية مبنية على دولة المدينة اليونانية التي كانت على وشك الزوال. أما الإمبراطوريات المركزية كتلك التي شادها الملك الأعظم (الإسكندر) فكانت خليقة بأن تبدو له، كما تبدو لجميع اليونانيين بدعة دخيلة. فقد كان لدى اليونانيين في هذه المسألة، كما في غيرها من المسائل الثقافية، اعتزاز محمود بتفوقهم، غير أن العصر كان يسير نحو التغير، وكانت دولة المدينة في أفول، والإمبراطورية الهلينستية في صعود. أما إعجاب الإسكندر بأثينا بسبب ثقافتها فأمر لا ينكره أحد، غير أن هذا شيء كان يشاركه فيه الجميع، ولم يكن أرسطو هو سببه.

ومنذ العام ٣٤٠ ق. م. حتى وفاة الملك فيليب في العام ٣٣٥ ق. م، عاش أرسطو في موطنه الأصلي مرة أخرى، ثم عمل في أثينا منذ ذلك التاريخ حتى وفاة الإسكندر في العام ٣٢٣ ق. م. وفي هذه الفترة أسس مدرسة خاصة به، هي اللوقيوم Lyceum التي سميت باسم معبد قريب منها هو معبد أبولولوكيوس، أي قاتل الذئب. في هذه المدرسة كان أرسطو يحاضر تلاميذه، ماشيا بين القاعات والحدائق، ومتحدثا خلال سيره، ومن هذه العادة اكتسب التدريس في اللوقيوم اسمه المعروف هو: الفلسفة المشائية peripatetic، ومن الطريف أن نلاحظ أن الكلمة الإنجليزية «حديث أو خطاب» discourse تعني حرفيا الجري هنا وهناك. ولم يصبح مقابلها اللاتيني مستخدما بمعناه الحالي، وهو معنى البرهان المرتكز على العقل، إلا في العصور الوسطى، ومن الجائز أنها اكتسبت هذا المعنى من استخدامها في صدد الفلسفة المشائية، وإن كان هذا أمرا يثير كثيرا من الجدل.

وبعد موت الإسكندر، هب الأثينيون ثائرين على الحكم المقدوني. وكان من الطبيعي أن تتجه الشكوك إلى أرسطو على أساس أنه موال للمقدونيين، كما اتهم بالخروج على العقيدة. وكما أثبتت حالة سقراط من قبل، فإن مثل هذه الإجراءات القانونية يمكن أن تسفر أحيانا عن نتائج لا تسر. غير أن أرسطو لم يكن مثل سقراط، وقرر أن يتجنب غضب الوطنيين حتى لا يرتكب الأثينيون جريمة أخرى ضد الفلسفة، فترك إدارة اللوقيوم لثيوفراسطس Theophrastus ورحل إلى خالكيس Vhalcis حيث مات عام ٣٢٢ ق. م.

إن معظم ما نعرفه من مؤلفات أرسطو ينتمي إلى الفترة الأثينية الثانية، وليس كل هذه المؤلفات كتبا بالمعنى الصحيح، فمن المرجح أن بعض هذه المؤلفات مبني على مذكرات دونت في أثناء قيامه بالتدريس. وهكذا يبدو أن ارسطو كان أول مؤلف لكتب مدرسية. بل إن بعض هذه المؤلفات تبدو تدوينات قام بها الطلاب أنفسهم. وترتب على ذلك أن جاء أسلوب أرسطو مملا يفتقر إلى الشاعرية، على الرغم من أن من المعروف أنه كتب محاورات على طريقة أفلاطون، لم يبق منها شيء، وإن كانت بقية مؤلفات أرسطو تشهد بأنه لم يكن شخصية أدبية على مستوى أفلاطون، فبينما كتب أفلاطون روائع درامية، أنتج أرسطو كتبا مدرسية جافة. وبينما كان قلم أفلاطون يتدفق بمحاورات حية نابضة، كان أرسطو ينتج أبحاثا منهجية.

ولكي نفهم أرسطو ينبغي أن نذكر أنه أول ناقد لأفلاطون، ومع ذلك لا يمكن القول إن نقد أرسطو كان يرتكز في كل الأحوال على معرفة صحيحة. وعادة يكون من المأمون أن نثق بأرسطو عندما يسرد آراء أفلاطون. أما عندما ينتقل إلى تفسير معناها فإنه لا يعود موثوقا به. وبالطبع يمكننا أن نفترض أن أرسطو قد عرف الرياضيات السائدة في عصره، وهو أمر يبدو أن عضويته في الأكاديمية تؤكده، ولكن من المؤكد أيضا أنه لم يكن ميالا إلى الفلسفة الرياضية لأفلاطون، بل إنه لم يفهمها قط في الواقع. وينطبق هذا

الحكم نفسه على تعليقات أرسطو على الفلاسفة السابقين لسقراط، فحين يقدم سردا مباشرا لآرائهم نستطيع أن نعتمد على ما يكتب، أما التفسيرات فلا بد أن تؤخذ كلها بحذر.

وعلى حين أن أرسطو كان عالما مرموقا في الأحياء، حتى لو تسامحنا مع بعض الأخطاء التي تبدو غريبة إلى حد ما، فإن آراءه في الفيزياء والفلك كانت مضطربة إلى حد ميئوس منه، والواقع أن أفلاطون الذي جمع بين تراث المدرستين الملطية والفيثاغورية، كان في هذه الناحية أفضل منه بكثير، وكذلك كان العلماء الهلينستيون المتأخرون، مثل أرسطارخوس Aristarchus وإراتوسثيس Eratosthenes، وربما كان أشهر إسهام قدمه أرسطو إلى الفكر المنهجي هو مؤلفاته في المنطق. صحيح أن كثيرا من هذه المؤلفات كان مستمدا من أفلاطون، لكن النظريات المنطقية كانت عند أفلاطون مبعثرة بين مواد أخرى كثيرة، على حين أنها أصبحت عند أرسطو مركزة ومعروضة بصورة ظلت تعلم بها من دون تغيير تقريبا حتى الوقت الحاضر.

ولقد كان تأثير أرسطو من الناحية التاريخية معوِّقا، ويرجع ذلك أساسا إلى الجمود الأعمى والذليل لدى كثير من أتباعه. لكن هذا شيء لا يمكننا بالطبع أن نلقي فيه اللوم على أرسطو نفسه. ومع ذلك يظل من الصحيح أن الإحياء العلمي في عصر النهضة كان يمثل انشقاقا على أرسطو وعودة إلى أفلاطون. والواقع أن ارسطو ظل، في نظرته العامة، ابنا للعصر الكلاسيكي، على الرغم من أن أثينا كانت قد بدأت في التدهور قبل أن يولد، ولم يفهم أرسطو قط مغزى التغيرات السياسية التي حدثت خلال حياته، والتي كان فيها العصر الكلاسيكي قد بلغ نهايته منذ أمد طويل.

ليس من السهل أن نناقش ميتافيزيقا أرسطو، وذلك لأسباب من بينها أنها مبعثرة بين عدد كبير من مؤلفاته، ومن بينها أنه يفتقر إلى الالتزام الواضح القاطع، وينبغي أن نلاحظ منذ البداية أن ما نسميه الآن بالميتافيزيقا لم يكن يحمل ذلك الاسم في عصر أرسطو.

فالميتافيزيقا، حرفيا، تعني ببساطة «ما بعد الفيزيقا»، وقد اكتسب الكتاب هذا العنوان لأن ناشرا قديما وضعه بعد كتاب الفيزيقا (الطبيعة) عند ترتيبه لمؤلفات أرسطو. ولقد كان الأجدر به أن يضعه قبل كتاب الطبيعة، لأن هذا موضعه المعقول (*). وقد أطلق أرسطو عليها اسم الفلسفة الأولى، أي البحث في الشروط العامة الأولى للمعرفة، غير أن اسم الميتافيزيقا هو الذي قدر له أن يشيع.

ويمكننا أن ننظر إلى أعمال أرسطو في هذا الميدان على أنها محاولة للاستعاضة عن نظرية المثل السقراطية بنظرية جديدة خاصة به. والنقد الأساسي الذي يوجهه أرسطو هو حجة «الرجل الثالث» مطبقة على فكرة المشاركة. وليس في ذلك إلا ترديد للنقد الذي سبق أن عرضه أفلاطون في محاورة «بارمنيدس». أما البديل الذي اقترحه أرسطو فهو نظرية المادة والصورة. فلنتأمل مثلا المادة الخام التي تستخدم في صناعة عمود في مبنى. تلك هي «المادة»، أما الصورة فهي أشبه بالتصميم الذي يضعه المعماري للعمود. والفكرتان معا هما، بمعنى معين تجريدان، من حيث إن الشيء الفعلي يجمع بين الاثنين معا. ويقول أرسطو إن الصورة، عندما تطبع على المادة، هي التي تجعل هذه الأخيرة على ما هي عليه، فالصورة تضفي على المادة خصائصها، وتحولها بالفعل إلى شيء أو جوهر. ومن المهم ألا نخلط بين المادة والجوهر إذا شئنا أن نفهم ارسطو فهما صحيحا، فكلمة الجوهر تعني، في أصلها اليوناني، الشيء الموجود في الأساس، وهو شيء ثابت حامل للصفات، والواقع أن ميلنا الطبيعي إلى التفكير من خلال شكل من أشكال النظرية الذرية هو الذي يجعلنا نتجه إلى التوحيد بين الجوهر والمادة. ذلك لأن

(*) يدافع رسل هنا عن وجهة نظر الفلسفات المنطقية والرياضية واللغوية، التي تجعل من الميتافيزيقا تحليلا للألفاظ أو الأفكار «يسبق» البحث الفعلي في الطبيعة ويمهد له، على حين أن هناك وجهة نظر أخرى تعبر عنها فلسفات الوجود بوجه عام، نرى الميتافيزيقا «لاحقة» للبحث في الطبيعة لأنها تبحث في أعم شروط الوجود، التي لا تستخلص إلا بعد استقصاء القوانين الجزئية في معرفة الطبيعة. والأرجح في نظرنا أن أرسطو كان من الفئة الثانية [المترجم].

الذرات، بالمعنى المطلوب هنا، هي كيانات جوهرية وظيفتهاحمل الصفات وتفسير التغير، وهذا ما أشرنا إليه من قبل عند حديثنا عن الذريين.

وفي نظرية أرسطو يتبين أن الصورة أهم، في نهاية الأمر، من المادة. ذلك لأن الصورة هي الخلاقة، على حين أن المادة، التي هي بالطبع لازمة أيضا، مجرد أساس خام، والصورة جوهرية بالمعنى الحرفي، إذ يتبين مما قيل الآن أن الصور كيانات ثابتة أزلية تكمن وراء تغير العالم الحقيقي. وعلى ذلك فإن الصور بهذا المعنى لا تختلف كثيرا عن المثل أو الصور عند سقراط. فالقول إن الصور جوهرية يعني أنها توجد مستقلة عن الأشياء الجزئية. أما كيف توجد هذه الجواهر فذلك ما لم يشرحه أرسطو بوضوح قط. وعلى أي حال، يبدو أنه لم يحاول أن يعزو إليها عالما متميزا خاصا بها. ومن الجدير بالملاحظة أن أرسطو يعتقد أن الصور عنده مختلفة كل الاختلاف عن الكليات. والواقع أن نقد نظرية المثل يرتبط بالفعل بمسألة لغوية بحت. ففي اللغة العادية ألفاظ تدل على الأشياء وألفاظ تدل على ما تكونه هذه الأشياء، الأولى أسماء، والثانية صفات، والكلمة الإنجليزية النحوية المعبرة عن الأسماء هي substantives (وتعني الجوهريات)، وهي لفظ يرجع إلى العصور الهلينستية، ويثبت مدى قوة التأثير الذي كان للنظريات الأرسطية على النحويين. وعلى ذلك فالأسماء ألفاظ جوهرية، على حين أن الصفات ألفاظ كيفية. ولكن من الخطأ أن نستدل من ذلك على أن من الضروري أن تكون هناك كليات موجودة على نحو مستقل، تكون الصفات أسماء لها. وهكذا كان رأي أرسطو في الكليات أقرب إلى الطابع العضوي، وهو أمر متوقع من عالم بيولوجي مثله. فالكليات تتدخل على نحو ما في إنتاج الأشياء، ولكنها لا توجد في عالم غامض خاص بها. وعلى الرغم من أن أرسطو لم يكن يقصد من نظريته في المادة والصورة أن تحل محل الكليات، فلا شك في أن لها صلة وثيقة بهذه المشكلة، وهي كما رأينا لا تنجح تماما

في التحرر من نظرية المثل. كما أن من المهم أن نتذكر أيضا أن نظرية أرسطو تسمح لنا تماما بأن نتحدث عن جواهر لا مادية، ومن أمثلة ذلك النفس، التي هي جوهر لأنها هي التي تضفي على الجسم صورته. ولكنها ليست مادية.

وترتبط بمشكلة الكليات مشكلة تفسير التغير، وهي مشكلة قديمة العهد، فالبعض يجد هذا التفسير عسيرا إلى حد لا يرى معه مفرا من إنكاره، كما فعل بارمنيدس، وغير هؤلاء يقولون بنوع من المذهب الإيلي المعدل، ويلجأون إلى تفسيرات ذرية، على حين أن غير هؤلاء وأولئك يلجأون إلى شكل من أشكال نظرية الكليات. وقد تحدثنا عن هذا كله من قبل. أما عند أرسطو فنجد نظرية القوة والفعل (أو الإمكان والتحقق)، وهي أقرب إلى نظرية الكليات منها إلى النظرية الذرية.

عند مناقشة نظرية القوة أو الإمكان potentiality ينبغي أن نحرص على استبعاد شكل سطحي من أشكالها. فهناك طريقة في الكلام تستخدم فيها كلمة «بالقوة» للتعبير عن نوع من الحكمة الخاملة بعد وقوع الحادث ذاته. فإذا بدأت زجاجة زيت في الاحتراق فقد نقول إن هذا راجع إلى أنها كانت قابلة للاحتراق بالقوة حتى في الأصل. غير أن هذا ليس تفسيرا على الإطلاق، والواقع أن أسبابا كهذه هي التي دعت بعض المدارس الفلسفية إلى القول باستحالة الإتيان بشيء له جدواه حول هذا الموضوع. ولقد كان أنتيستنس Antisthenes الميغاري واحدا من هؤلاء، كما سنرى فيما بعد. فأصحاب هذا الرأي يذهبون إلى أن الشيء قد يكون على نحو ما وقد لا يكون، وكل ما عدا ذلك هراء. لكن من الواضح أننا نطلق بالفعل أحكاما مثل «الزيت قابل للاشتعال»، وهي أحكام لها معناها بلا جدال. وهنا يأتي تحليل أرسطو ليقدم الإجابة الصحيحة. فحين نقول إن الشيء يتصف بالصفة «س» بالقوة، نعني أنه سيصبح كذلك بالفعل إذا توافرت شروط معينة. فالقول إن الزيت قابل للاشتعال معناه الاعتراف بأنه إذا توافرت مجموعة من الشروط يمكن تحديدها، سيشتعل الزيت. أي أنه إذا

كانت الحرارة هي المطلوبة، وأشعلت عود ثقاب وقربته من سطح الزيت، فإنك ستوقد فيه النار. وبالطبع فإن الشروط المطلوبة لا بد أن تكون من النوع القابل للحدوث أو للتحقق. وبهذا المعنى يكون المتحقق أو الموجود بالفعل سابقا منطقيا للممكن، أو لما يوجد بالقوة. وهكذا يمكن الآن تقديم تفسير للتغيير على أساس القول بجوهر يحمل بالقوة مجموعة من الصفات التي تتحقق فيه واحدة تلو الأخرى. وأيا كانت عيوب مثل هذا التفسير من الناحية العملية، فإنه على الأقل ليس سطحيا أو من عدم القيمة من حيث المبدأ، إذا تذكرنا التحليل الأرسطي للإمكان أو الوجود بالقوة. ولا شك في أن هذا الفهم يذكرنا بسقراط وأفلاطون اكثر مما يذكرنا بالذريين على أن رأي أرسطو قد تأثر جزئيا باهتماماته العلمية بعلم الأحياء، حيث تكون لفكرة الإمكان فائدة خاصة، على أن العرض الذي قدمناه هاهنا ناقص في ناحية واحدة مهمة، فهو لا يذكر كيف أو لماذا تحدث التغيرات، وهذه مسألة كانت لدى أرسطو إجابة مفصلة جدا عنها، سوف نبحثها عندما نصل إلى نظريته في السببية. أما نظرياته في نشأة الكون ورأيه في أن الله هو العلة الأولى أو المحرك الذي لا يتحرك، فسوف نتركها بدورها إلى وقت لاحق. لكن ينبغي أن نتذكر أن أرسطو كان ينظر إلى مذهبه في الإلهيات على أنه جزء مما نسميه اليوم بالميتافيزيقا.

ولنعد الآن إلى أعمال أرسطو في المنطق، فقد ذكرنا من قبل أن من السمات المميزة للعلم والفلسفة اليونانيين وجود فكرة البرهان فيهما. فعلى حين أن فلكيي الشرق كانوا يكتفون بتسجيل أرصادهم، فإن مفكري اليونان حاولوا تعليلها. وتنطوي عملية إثبات قضية ما، على إقامة حجج أو براهين منطقية، وبطبيعة الحال فقد كان ذلك يحدث قبل أرسطو بوقت طويل، لكن لم يحاول أحد، فيما نعلم، أن يقدم وصفا عاما مفصلا للشكل الذي تتخذه البراهين. وفي هذا الصدد تقدم إلينا أعمال أرسطو عرضا شاملا بدا له، كما بدا للفيلسوف الألماني «كانت» كاملا. ولكن ليس من المهم أن نشير إلى أنه كان في

هذه الناحية مخطئا إلى حد مؤسف، إذ إن الخطوة الكبرى هي أنه أدرك إمكان تقديم عرض عام للمنطق الصوري. وربما كان من المفيد أن نؤكد من البدء أنه لا يوجد شيء اسمه المنطق غير الصوري. فالمقصود هنا هو الصورة العامة للبراهين، وهي دراسة تنتمي إلى ميدان المنطق.

ويرتكز المنطق الأرسطي على عدد من المسلمات المرتبطة بمذهبه الميتافيزيقي، أولاها أنه يسلم بلا مناقشة بأن جميع القضايا تتخذ شكل الموضوع والمحمول. والواقع أن كثيرا من قضايا الحديث المعتاد تتخذ هذا الشكل، كما أن هذا كان مصدرا من مصادر ميتافيزيقا الجوهر والعَرَض. وبالطبع فإن صورة الموضوع والمحمول قد أشير إليها في محاورة «تيتاتوس» لأفلاطون، والأرجح أن أرسطو قد استمدها منها أولا. وفي هذا السياق تنشأ مشكلة الكليات، إذ تقسم القضايا تبعا لكونها تتحدث عن كليات أو عن أفراد، ففي الحالة الأولى يمكن أن تشتمل على مجال الكلي كله، كما في قولنا «كل الناس فانون»، التي تسمى قضية كلية. أو قد تغطي القضية جزءا من الكلي فقط، كقولنا «بعض الناس حكماء»، وتسمى هذه قضية جزئية. أما حالة القضية الشخصية فتمثلها قضية مثل «سقراط إنسان»، وعندما نصل إلى الجمع بين القضايا في برهان ينبغي أن تعامل القضية الشخصية معاملة القضية الكلية. وتكون القضايا موجبة أو سالبة إذا كان شيء ما يثبت أو يُنفى عن الموضوع.

وعلى أساس هذا التصنيف يمكننا الآن أن نبحث ما يحدث في حالة البرهان، فنحن في البرهان نبدأ من قضية واحدة أو أكثر، نسميها بالمقدمات، ونستنبط قضايا أخرى تلزم عن هذه المقدمات أو تكون نتائج لها. والنموذج الأساسي لكل برهان، في رأي أرسطو، هو ما نسميه بالقياس، فالقياس برهان يشتمل على مقدمتين لكل منهما موضوع ومحمول، وبينهما حد واحد مشترك. هذا الحد الأوسط يختفي في النتيجة. ونستطيع أن نضرب للقياس المثل

الآتي: كل البشر عقلاء، والأطفال الرضع بشر، إذن فالأطفال الرضع عقلاء . في هذه الحالة تلزم النتيجة من المقدمات، فيكون البرهان صحيحا . أما صحة المقدمات أو بطلانها، فتلك بالطبع مسألة أخرى. بل إن من الممكن استخلاص نتائج صحيحة من مقدمات باطلة. ولكن المهم في الأمر أنه إذا كانت المقدمات صادقة، فإن أي نتيجة تستخلص منها بطريقة صحيحة تكون صادقة. لذلك فإن من المهم أن نكتشف أي البراهين القياسية صحيح وأيها فاسد. وقد قدم أرسطو عرضا منهجيا للأقيسة الصحيحة، فقسم البراهين أولا بحسب شكلها، الذي يتوقف على ترتيب الحدود. وقد اعترف أرسطو بأشكال ثلاثة مختلفة، وتوصل جالينوس الطبيب (نحو ١٢٠ - ٢٠٠ ميلادية) إلى شكل رابع. وفي كل شكل توجد براهين صحيحة وأخرى فاسدة. وقد اخترع الرياضي السويسري إويلر Euler الذي عاش في القرن الثامن عشر، طريقة بارعة لاختيار البراهين القياسية، فقد مثل النطاق الذي يمتد إليه الحد في القياس بدائرة، فأصبح من السهل إدراك ما إذا كان البرهان صحيحا أم لا. فمن الواضح مثلا أن المثال الذي ضربناه من قبل صحيح. فهو قياس من الشكل الأول أطلق عليه مدرسو العصور الوسطى اسما فنيا هو «باربارا» Barbara، وبالمثل فإن المثل الآتي قياس صحيح من الشكل الأول: لا حيوان ثدييا يستطيع الطيران، وكل الخنازير حيوانات ثديية، إذن لا خنزير يستطيع الطيران، وهذا الضرب يسمى «كيلارنت» Celarent، ولنلاحظ في هذا المثل الخاص أن النتيجة صحيحة على الرغم من أن إحدى المقدمات باطلة، لأن الخفافيش ثديية ومع ذلك تستطيع الطيران.

وقد ترتب على سلطة أرسطو التي سيطرت على العصور اللاحقة أن ظل القياس يعد النوع الوحيد من البرهان الذي يعترف به المناطقة قرابة ألفي عام. غير أن أرسطو ذاته كان قد تنبه إلى بعض الانتقادات التي وجهت إليه في النهاية. ففي حالة برهان مثل: كل الناس فانون

وسقراط إنسان، إذن سقراط فان، قيل إن معرفة المقدمة الأولى تعني ضمنا معرفة النتيجة، بحيث ينطوي البرهان على مصادرة على المطلوب. غير أن هذا الاعتراض مبني على سوء فهم للطريقة التي نتوصل بها إلى قضية مثل كل «أ» هي «ب». فليس من الضروري، بل ليس من المألوف، أن ننظر إلى كل «أ» على حدة ونرى إن كانت «ب». بل إننا، على العكس، نكتفي في كثير من الأحيان بتأمل مثل واحد لكي ندرك الارتباط المطلوب. ويظهر ذلك بوضوح في حالة الهندسة. فمجموع زوايا كل مثلث يساوي قائمتين، لكن لا يوجد عالم هندسة جدير بهذا الاسم على استعداد لتفحص كل المثلثات حتى يرضي ضميره قبل أن يغامر بإطلاق حكم عام كهذا.

هذا باختصار، هو لب نظرية القياس. وقد عالج أرسطو أيضا أنواعا من القياس تتألف من قضايا الجهة، أي القضايا التي تشتمل على ألفاظ مثل «ربما» و«يجب» بدلا من «يكون»، وسوف تبرز أهمية منطق الجهة هذا مرة أخرى في ميدان المنطق الرمزي المعاصر. على أي حال فإن نظرية القياس تبدو الآن في ضوء التطورات، الأقرب عهدا، أقل أهمية إلى حد ما مما كان يعتقد. وفيما يتعلق بالعلم، فإن عملية القياس تترك المقدمات دون إثبات، مما يؤدي إلى إثارة مشكلة نقطة البداية. ويرى أرسطو أن العلم ينبغي أن يبدأ بقضايا لا تحتاج إلى إثبات، يسميها «بديهيات» (axioms)، وهذه القضايا لا يتعين أن تكون شائعة في التجربة، بشرط أن تكون مفهومة بوضوح بمجرد أن تفسر. وربما كان من المفيد أن نشير إلى أن هذا يتعلق بعرض هيكل للوقائع العلمية، ولا يتعلق بعملية البحث والإثبات العلمي ذاتها. ذلك لأن ترتيب العرض يخفي دائما ترتيب الاكتشاف. ففي السعي الفعلي وراء الكشف، يوجد قدر كبير من الاضطراب وعدم الدقة، يتم التخلص منه بمجرد أن تحل المشكلة.

والأمر الذي يبدو أنه كان في ذهن أرسطو حين تحدث عن البديهيات، هو الهندسة، التي كانت في عصره قد بدأت تتخذ شكلا منهجيا، فأرسطو لا تفصله إلا عقود قليلة عن إقليدس. على أنه لم

يظهر في ذلك الحين أي علم آخر كان قد بلغ المرحلة التي تتيح عرضه بالطريقة التي عرضت بها الهندسة. ويلزم عن ذلك أن العلوم يمكن أن ترتب تصاعديا على نحو ما. وهنا تأتي الرياضيات أولا، ويليها الفلك، لأنه يحتاج إلى الاستعانة بالرياضيات من أجل تقديم أسباب للحركات التي يرصدها. وفي هذا الصدد يستبق أرسطو أعمالا لاحقة، لاسيما تصنيف العلوم عند الفيلسوف الوضعي الفرنسي أوجست كونت Auguste Conte.

لقد كانت دراسة اللغة، عند أرسطو، مبحثا فلسفيا مهما. وكان أفلاطون قد بدأ البحث في هذا الميدان في محاورتي «تيتاتوس» و«السفسطائي»، بل إن من المفاهيم الرئيسية في الفلسفة اليونانية مفهوم «اللوجوس» (Logos)، وهو لفظ نصادفه لأول مرة في هذا السياق عند فيثاغورس وهرقليطس، ولهذا اللفظ معان متعددة، منها: الكلمة، المقدار، الصيغة، البرهان، التحليل. ولا بد لنا من أن نتذكر هذه المعاني المتعددة إذا ما أردنا أن نستوعب روح الفلسفة اليونانية. وواضح أن لفظ «المنطق» (Logos) مشتق من هذا الأصل، لأن المنطق هو علم «اللوجوس».

غير أن للمنطق مركزا فريدا على نحو ما، فهو لا يماثل بالضبط ما نطلق عليه عادة اسم العلوم، ولقد ميز أرسطو بين ثلاثة أنواع من العلوم تبعا للهدف الرئيسي الذي يحققه كل نوع منها. فالعلوم النظرية تزودنا بالمعرفة، بالمعنى الذي تكون فيه المعرفة مضادة للظن، وأوضح مثال لها هو الرياضيات، وإن كان أرسطو يدرج ضمنها الفيزياء والميتافيزيقا. وهو يفهم الفيزياء بمعنى لا يعادل بالضبط المعنى الذي نفهمه اليوم. فهي أقرب إلى أن تكون دراسة عامة للمكان والزمان والسببية، وهي دراسة يندرج جزء منها تحت باب الميتافيزيقا، أو حتى المنطق ذاته مفهوما بمعنى أوسع.

وتلي ذلك العلوم العملية، كالأخلاق، التي تستهدف تنظيم سلوك الإنسان في المجتمع، وأخيرا العلوم الإنتاجية، التي تهدف إلى توجيهنا نحو إنتاج موضوعات مفيدة أو ممارسة الفنون، على أن المنطق

لا يدخل على ما يبدو ضمن إطار أي من هذه العلوم، لذلك لم يكن علما بالمعنى المعتاد، إنما هو طريقة عامة للتعامل مع الأشياء تعد أمرا لا غناء عنه للعلم. فهو يزودنا بمعايير للتمييز والبرهان، ويمكن أن يعد أداة نستعين بها في البحث العلمي. وهذا هو معنى الكلمة اليونانية «أورجانون» التي استخدمها أرسطو حين كان يتحدث عن المنطق، أما لفظ المنطق ذاته فقد وضعه الرواقيون فيما بعد. أما عن دراسة صورة البرهان، فقد أطلق عليها أرسطو اسم التحليلات analytics التي تعني حرفيا «تحرير»، أما الشيء الذي نحرره لكي نفحصه فهو تركيب البرهان.

وعلى الرغم من أن المنطق له علاقة بالألفاظ، فإنه عند أرسطو لا يختص بالألفاظ وحدها. ذلك لأن معظم الألفاظ علامات اعتباطية تدل على أشياء غير لفظية. فالمنطق إذن مختلف عن النحو، وإن كان من الممكن أن يؤثر المنطق في علم النحو. كذلك فإن المنطق مختلف عن الميتافيزيقا، لأنه لا يتعلق بالوجود بقدر ما يتعلق بطريقة معرفتنا له، وهنا يكون لرفض أرسطو نظرية المثل أهمية خاصة، إذ إن من يعتنق هذه النظرية قد ينظرإلى المنطق بالمعنى الضيق الذي نبحثه على أنه هو ذاته الميتافيزيقا، أما أرسطو فيراهما متميزين. وقد استعان في محاولته حل مشكلة الكليات بما يمكننا أن نسميه بالتصورات، التي تتميز عن المثل بأنها لا توجد في عالم خاص بها. وأخيرا فإن المنطق مختلف عن علم النفس. وتكشف لنا الرياضيات عن هذا الفارق بوضوح، فالترتيب الاستنباطي لكتاب إقليدس في الهندسة شيء، والمسارات الذهنية المتعرجة التي ينطوي عليها التفكير الرياضي المؤدي إلى كشف هذه المعرفة شيء آخر مختلف كل الاختلاف. أي أن البناء المنطقي للعلم وسيكولوجية البحث العلمي شيئان متميزان ومنفصلان. وكذلك الحال في علم الجمال، حيث لا تكون لمزايا أي عمل فني علاقة بالأحوال النفسية التي تحكمت في إنتاجه.

ولا بد لأي بحث في المنطق أن يقوم، على سبيل التقديم، بدراسة بناء اللغة وما يمكن أن يقال فيها. وفي مؤلفات أرسطو المنطقية (الأورجانون) تتم هذه الدراسة في كتاب بعنوان «المقولات»، وهنا أيضا

نجد البداية عند أفلاطون، كما رأينا عند مناقشة محاورة «السفسطائي»، غير أن مناقشة أرسطو للموضوع أقرب كثيرا إلى الواقع، وأكثر اهتماما بحقائق اللغة، فهو يميز بين عشرة أصناف مختلفة يمكن الاهتداء إليها في الحديث، هذه الأصناف هي: الجوهر، والكيف، والكم، والإضافة (العلاقة)، والمكان، والزمان، والوضع، والملك، والفعل، والانفعال. الأول هو الجوهر، أي ما تتحدث عنه أي عبارة. أما المقولات الأخرى فتشمل مختلف أنواع العبارات التي يمكن أن تقال عن الجوهر. وهكذا فإننا إذا تحدثنا عن سقراط فقد نقول إن لديه صفة (أو كيفية) معينة، مثل كونه فيلسوفا. كما أن له حجما معينا، وهذا يعني تطبيق مقولة الكم، وله علاقات معينة بالأشياء الأخرى، كما أنه يحل في مكان وله موقع في الزمان، ويتفاعل مع ما يحيط به بأن يقوم بأفعال وتحل عليه أفعال أخرى، وسوف نرى فيما بعد أن هناك صيغا أخرى أحدث عهدا لنظرية المقولات، وإن كانت هذه في معظم الحالات قد اصطبغت بصبغة ميتافيزيقية تختلف عن الدراسة اللغوية التي قام بها أرسطو. ويصدق هذا بوجه خاص على كانت وهيجل.

وبطبيعة الحال فإن المقولات تجريدات، وهي تجيب عن أهم الأسئلة التي يمكن أن تطرح عن أي شيء، وقد نظر أرسطو إلى المقولات على أنها ما تعنيه الألفاظ بذاتها. ومعاني الألفاظ موضوعات للمعرفة بمعنى يختلف عن دلالة الأحكام، ففي الحالة الأولى يكون لدينا إدراك مباشر، كما يقول أرسطو. وعلم اللغويات الحديث يعبر عن ذلك أحيانا بقوله إن «لدينا تصورا» لشيء ما. أما نوع المعرفة التي نكتسبها في حالة الحكم الصائب فأمرها يختلف كل الاختلاف: فهنا تتجمع التصورات لكي تدل على حالة معينة.

إن منطق أرسطو هو أول محاولة لعرض الصورة العامة للغة والبرهان بطريقة منهجية. وقد كان أفلاطون هو المصدر الذي استوحى منه جانبا كبيرا من هذا المنطق، غير أن هذا لا ينقص من قدره شيئا. فعند أفلاطون تثار المسائل المنطقية هنا وهناك في

مختلف أجزاء المحاورات وقد تطرح مسألة معينة ثم يصرف النظر عنها ما وفق تمليه الظروف في اللحظة نفسها. أما أرسطو فقد أنجز بالنسبة إلى المنطق ما سينجزه أقليدس بالنسبة إلى الهندسة بعده بوقت قصير. وقد ظل لواء السيادة منعقدا لمنطق أرسطو حتى القرن التاسع عشر. وأصبح المنطق، شأنه شأن الكثير مما أنتجه أرسطو، يعلم بطريقة متحجرة على أيدي أناس انبهروا بسلطة أرسطو إلى حد لم يعودوا معه يجرؤن على مناقشة أي فكرة من أفكاره. غير أن من السمات المميزة لمعظم فلاسفة العصر الحديث في فترة إحياء العلوم أنهم كانوا ساخطين أشد السخط على أتباع أرسطو من المدرسيين، فأدى ذلك إلى رد فعل ضد أي شيء يرتبط باسم أرسطو، وهو أمر يؤسف، إذ إننا نستطيع أن نتعلم من أرسطو أشياء كثيرة قيمة. غير أن منطق أرسطو كان مشوبا بنقص خطير في ناحية مهمة، هي أنه لم يهتم بالبراهين التي تنطوي على علاقة، والتي لها أهمية خاصة في الرياضيات. فلنتأمل مثلا بسيطا، كقولنا: «أ» أكبر من «ب»، و«ب» أكبر من «ج»، إذن «أ» أكبر من «ج». هنا يكون الشيء الأساسي هو الطابع المتعدي (القابل للانتقال) للعلاقة «أكبر من»، ولا شك في أن المرء يستطيع أن يحشر هذا البرهان، بشيء من البراعة، في قالب القياس، لكن هذا يبدو مستحيلا في الحالات الأكثر تعقيدا، وحتى في هذه الحالة يختفي الطابع العلائقي للبرهان.

ولننتقل الآن إلى بعض المشكلات العامة التي تندرج تحت باب الفلسفة الطبيعية، وهو الموضوع الذي يناقَش أساسا في كتاب يحمل هذا الاسم، ولنذكر أن الكلمة اليونانية «الفيزياء» تعني الطبيعة. وحين ألف أرسطو كتابه هذا كان هناك من قبله عدد كبير من الفلاسفة السابقين الذين كتبوا مؤلفات بعنوان: «في الطبيعة»، وعلى هذا النحو كتب كل فيلسوف، منذ أيام طاليس، كان يعتقد أنه قد اكتشف أخيرا الأسرار الحقيقية لعمل الطبيعة. أما المعنى الحالي لكلمة الفيزياء فيدل على شيء أكثر تحديدا، وإن كانت هذه المسائل

العامة تظل تتدخل فيها. وقد ظلت الفيزياء حتى عهد ليس بالبعيد تسمى بالفلسفة الطبيعية، وهو تعبير مازال يستخدم في جامعات إسكوتلندا. لكن من الواجب ألا نخلط بين هذا التعبير وبين فلسفة الطبيعة عند المثاليين الألمان، التي هي نوع من الانحراف الميتافيزيقي في الفيزياء، لكن هذه على أي حال، مسألة سنعرض تفاصيلها فيما بعد.

ومن أهم الموضوعات في هذا الصدد نظرية أرسطو في السببية، التي ترتبط بنظريته في المادة والصورة. فالسببية لها جانب مادي وجانب صوري. والجانب الثاني ينقسم ثلاثة أقسام، أولها هو الجانب الصوري بالمعنى الدقيق، الذي يمكن أن نسميه التشكيل أو التصميم، والثاني هو الفاعل الذي يُحدث التغيير بالفعل، مثلما يؤدي الضغط على زناد البندقية إلى إطلاق الرصاص. أما الثالث فهو الهدف أو الغاية التي يسعى التغيير إلى تحقيقها. هذه الجوانب الثلاثة تسمى الأسباب أو العلل الصورية والفاعلة والغائية، على التوالي. ولنضرب لذلك مثلا يوضح المعنى المقصود، فلنتصور حجرا معلقا على حافة درجة من درجات سلم يُدفع به فوق الحافة ويوشك على السقوط، في هذه الحالة يكون السبب المادي هو مادة الحجر ذاته، ويكون السبب الصوري هو الشكل العام للسلم وموقع الحجر فيه. أما السبب الفاعل فهو ما يقوم بدفع الحجر. وأخيرا فإن السبب الغائي هو رغبة الحجر في البحث عن أدنى مستوى ممكن، أي قوة الجاذبية.

ولسنا في حاجة إلى أن نقول الكثير عن السببين المادي والصوري. فنحن لم نعد نتحدث عنهما بوصفهما أسبابا أو عللا، بل هما شرطان ضروريان في موقف سببي، بمعنى أنه لا بد من وجودهما لكي يحدث أي شيء على الإطلاق. أما العلة الفاعلة والعلة الغائية فهما تستحقان شيئا من التعليق. فالعلة الفاعلة هي ما يطلق عليه في المصطلح الحديث اسم العلة أو السبب فقط، فالحجر يسقط من سلم لأن شيئا ما أو شخصا ما قد دفعه. وهذا هو النوع الوحيد من السببية المعترف

به في العلم الفيزيائي، فالاتجاه العام في العلم يحاول إيجاد تفسيرات على أساس العلل الفاعلة. أما فكرة العلة الغائية فلا يُعترف بها اليوم في الفيزياء، وإن كان المصطلح الفيزيائي يحوي آثارا من فكرة الغائية، فهناك تعبيرات مثل الجذب والتنافر، والبحث عن المركز، وما شابهها، هي بقايا للمفاهيم الغائية، وهي تذكرنا بأن نظرية أرسطو في السببية ظلت لا تناقش حتى ما يقرب من ثلاثمائة وخمسين عاما من عصرنا الحالي. والمشكلة التي تنطوي عليها العلة الغائية تشبه، إلى حد بعيد، ذلك الخطر الذي نتعرض له حين نستخدم فكرة الإمكان أو الوجود بالقوة، كما أوضحنا من قبل. فالقول إن الحجر قد سقط لأن لديه ميلا إلى السقوط يعني في الواقع عدم تقديم أي تفسير على الإطلاق. لكننا نلاحظ، في هذه الحالة أيضا، أن هناك مناسبات معينة يحقق فيها استخدام المصطلح الغائي أهدافا معقولة، ففي ميدان الأخلاق، مثلا، لن يكون من الخطأ أن نشير إلى هدف ما على أنه سبب لسلوك أو فعل من نوع معين. وهذا يصدق على ميدان الفاعلية الإنسانية بوجه عام. فتوقع أحداث مستقبلية في الوقت الحاضر يمكن أن يكون دافعا لأفعالنا. كما يصدق هذا على الحيوانات أيضا، بل إن هناك حالات قد يشعر المرء فيها بالميل إلى استخدام هذه الطريقة في الكلام في حالة النباتات بدورها. فمن الواضح إذن أن الغائية ليست تعبيرا باطلا حين يكون موضوعنا متعلقا بمشكلات بيولوجية أو اجتماعية. ولقد كانت اهتمامات أرسطو بالبيولوجيا هي التي أوحت إليه بفكرة العلل الغائية. وفي هذا الصدد يتضح أن الغائية والإمكان أو الوجود بالقوة يسيران جنبا إلى جنب. فعالم البيولوجيا يتساءل: كيف تؤدي البذرة إلى ظهور نبات أو حيوان مكتمل النمو. ولو استخدم لغة أرسطو لقال إن البذرة تحتوي بالقوة على الشجرة، وإن ما يجعلها شجرة هو ميل لديها إلى أن تحقق ذاتها، هذه الطريقة في الكلام هي بالطبع نموذج للاستخدام السيئ لهاتين الفكرتين، ويمكن القول بوجه عام إنه كلما تطور العلم، حلت محل التفسيرات الغائية تعليلاتٌ تستخدم

الأسـبـاب الفـاعلة. وحـتى علم النفس ذاته يسـيـر فـي هذا الاتجـاه، فالتحليل النفسي، أيا كانت مزاياه أو عيوبه، يحاول تفسير السلوك عن طريق ما حدث من قبل، بدلا من تفسيره عن طريق ما يمكن أن يحدث فيما بعد.

إن المصدر النهائي الذي تستمد منه النظرة الغائية قوتها هو ذلك النظام الذي تكشف عنه مظاهر البيئة الطبيعية المحيطة بنا، ذلك لأن الضرورة السببية، التي ترتبط بالسببية الفاعلة، تبدو قوة عمياء لا يقدم إلينا مسارها تفسيرا لهذا النظام. أما الغائية فتبدو وكأنها قد اكتسبت قدرة على التنبؤ. وهنا أيضا قد يؤدي الاهتمام بالمجال البيولوجي إلى تفضيل وجهة النظر الغائية. ولكن أرسطو، على أي حال، يعترف بتأثير الضرورة والغائية معا. ومن الواضح أن معرفة الطبيعة لا يمكن أن تزدهر لو سارت في هذا الطريق. غير أن علم الفيزياء بوجه خاص قد عانى نكسة خطيرة لم تتم إزالة آثارها إلا حين حدثت على يد جاليليو عودة، في ميدان المنهج، إلى أفلاطون. ذلك لأن فكرة الغائية لا تجد لها عند الرياضي مكانا كذلك الذي تجده عند عالم البيولوجيا. وليس لنا أن ندهش حين نجد أفلاطون متحررا منها (*). والخطأ الأساسي في الغائية هو أنها لاهوتية أو تشبيهية بالإنسان. فالبشر هم الذين توجد لديهم أهداف ويسعون إلى تحقيق غايات، وعلى ذلك ففي الميدان البشري يكون للغائية معنى بالفعل. ولكن العصي والأحجار لا تستهدف غايات، ولا جدوى من محاولة الحديث عنها كما لو كانت لها غايات كهذه. وبطبيعة الحال فإننا نستطيع أن نستخدم مفهوم الميل أو الاتجـــاه tendency بعد اتخاذ الاحتياطات اللازمة، كما حدث في حالة مفهوم الإمكان أوالوجود بالقوة.

(*) يستطيع المرء أن يختلف بقوة مع رأي رسل هذا، إذ إن المكانة الأساسية التي كان يحتلها «مثال الخير» عند أفلاطون – وهو أعلى المثل وغايتها جميعا، وبالتالي أعلى الموجودات. وسبب وجودها – تؤكد أن الغائية كانت متغلغلة في نسيج الفكر الأفلاطوني، حتى لو لم تكن قد ظهرت كمصطلح صريح، فالمذهب الذي يتخذ من فكرة أخلاقية كالخير دعامة للكون بأسره، هو أقوى تعبير عن كمون الغائية في العالم. بل إن المذهب الغائي لم يظهر، في معظم الحالات، إلا من أجل تأكيد وجود صبغة أخلاقية لمسار الكون، وزيادة تقريب هذا المسار من القيم والأهداف الإنسانية، ونفي صفة الضرورة عنه [المترجم].

إن القول بأن لدى الحجر ميلا إلى السقوط يعني أنه سيسقط إذا توافرت شروط معينة، ولكن هذا لم يكن ما تصوره أرسطو. فالغائية عنده ترتبط بالهدف، وهو يستدل على ذلك من وجود النظام، الذي يدل في رأيه على وجود تدبير مقصود، ومن الواضح أن دراسة العلم الفيزيائي لا يمكن أن تزدهر في ظل مثل هذه المبادئ. ذلك لأننا إذا أشبعنا حب الاستطلاع لدى الباحث بتفسيرات وهمية، فعندئذ لن تظهر التفسيرات الحقيقية للظواهر الطبيعية. ولقد أساء أرسطو للعلم إساءة بالغة في ميدان الفلك بالذات. فقد أدت به نظرية الغائية، التي كانت تنسب إلى كل شيء مكانه الخاص، إلى التمييز بين عالم ما تحت القمر وعالم ما فوق القمر، بحيث كان يرى أن العالمين تحكمهما مبادئ مختلفة. مثل هذا التأمل المسرف في الخيال يبدو لنا جنونا محضا إذا ما قارناه بعلم الفلك المتقدم في الأكاديمية. غير أن الضرر الحقيقي قد أتى من جانب أولئك الذين لم يرضوا أن يتعاملوا مع أرسطو بطريقة نقدية، وقبلوا كل ما قال به بدلا من أن يرفضوا ما كان غير مقبول لديه، مما أدى إلى النيل من سمعته بوجه عام.

وهناك موضوع عام آخر تناقشه الفلسفة الطبيعية، هو المكان والزمان والحركة. وقد تحدثنا عن المفهوم الأخير في صدد الكلام عن التغير. ولكن يجدر بنا أن نلاحظ طريقة أرسطو في معالجة الموضوع. فعلى حين أن الإيليين قد وجدوا صعوبات يستحيل التغلب عليها، عندما حاولوا إيجاد تفسير للحركة، نرى أرسطو يعالج المسألة من طرفها الآخر. فالحركة تحدث بالفعل، ولا بد أن تكون هذه هي نقطة بدايتنا. وبناء على تسليمنا بذلك، تصبح المشكلة هي كيفية تعليلها. ونستطيع أن نقول في هذا الصدد، مستخدمين تعبيرا حديثا، إن أرسطو اتخذ الموقف التجريبي في مقابل الموقف العقلي عند الإيليين. ولهذه النقطة أهميتها، خصوصا لأن هناك اعتقادا خاطئا يشيع القول به وهو أن ثمة شيئا غير سليم، ولا يمكن الاعتماد عليه، في الموقف التجريبي. ففي حالة الحركة مثلا يدافع أرسطو عن الرأي القائل إن هناك اتصالا، وهذا موقف معقول إلى أبعد

حد، يتيح له أن يمضي بعد ذلك إلى التساؤل عما ينطوي عليه هذا الاتصال، مع الاعتراف باستحالة التوصل إلى المتصل عن طريق المنفصل. وهذه النقطة الأخيرة كثيرا ما يغفلها الرياضيون الذين كانوا يأملون، منذ أيام فيثاغورث، تشييد عالم رياضي من لا شيء. فعلى حين أن من الممكن بناء نظرية تحليلية في الاتصال على أساس منطقي بحت، فإن تطبيقها على الهندسة يتوقف على التسليم مقدما بالاتصال.

لقد كان نوع الحركة الذي بحثناه من قبل هو التغير الكيفي. لكن هناك نوعين آخرين للحركة، هما التغير الكمي والتغير في المكان. وهذه هي الفئات الثلاث الوحيدة التي يمكن أن تندرج تحتها الحركة. فليس من الممكن وفقا لنظرية أرسطو إرجاع كل تغير إلى حركة الجزيئات، كما فعل الذريون، إذ إن من المستحيل إرجاع مقولة أو فئة إلى الأخرى، وهنا أيضا نجد رأي أرسطو يميل إلى ناحية المذهب التجريبي، أما الذريون، الذين كانوا، كما رأينا، ورثة التراث الإيلي، فكانوا يفكرون على أساس مبدأ الرد، الذي يتميز به الفلاسفة العقليون.

أما نظرية أرسطو في الزمان والمكان فتشترك مع الآراء الحديثة في جوانب كثيرة، فأرسطو يستدل على وجود المحل أو الموقع من حقيقة أن الموضوعات المختلفة يمكنها أن تشغل المكان نفسه في أزمنة مختلفة. وعلى ذلك فمن الواجب التمييز بين المكان وما يوجد في المكان. ولكي نحدد موقع شيء ما، يمكننا أن نبدأ بتحديد منطقة يكون فيها، ثم نزيد هذه المنطقة تحديدا بالتدريج حتى نصل إلى محله الخاص. وهذه الطريقة في التفكير هي التي أدت بأرسطو إلى تعريف محل جسم ما بأنه حدوده. ولكن هذا يبدو، ظاهريا، كأنه نتيجة هزيلة يتم الوصول إليها بعد مناقشة مشكلة تبدو عويصة حقا. غير أن تحليل هذا النوع من المشكلات يؤدي في كثير من الأحيان إلى بلوغ نتيجة تدهشنا بساطتها وواقعيتها، وفضلا عن ذلك فإن هذه الحلول، مهما بدت مائعة، تنطوي دائما على نتائج مهمة. ففي الحالة الراهنة نستنتج أن من المعقول، بالنسبة إلى أي موضوع، أن نسأل أين هو؟ لكن لا معنى

للسؤال: أين العالم؟ ذلك لأن الأشياء كلها موجودة في المكان، أما الكون فلا، فالكون ليس متضمنا في أي شيء، وهو في الواقع ليس شيئا بالمعنى الذي تكون به الكراسي والطاولات أشياء. وهكذا نستطيع بكل ثقة أن نقول لأي شخص يود السفر إلى الأطراف النهائية للعالم أنه يبحث عن شيء يستحيل الاهتداء إليه.

ولكن ينبغي القول إن أرسطو في تحليله للمحل أو الموضع لا يقدم نظرية في المكان بالمعنى الذي يقصده الرياضيون أو الفيزيائيون، بل إن ما يقوم به أقرب إلى التحليل اللغوي، ومع ذلك فإن هناك صلة بين الأمرين، فإذا استطعنا تحليل معنى المواضع أو المحلات فإن هذا سيساعدنا بغير شك على تحسين فهمنا للقضايا المتعلقة بالمكان.

وقد ذهب أرسطو على عكس الذريين إلى أنه لا وجود للفراغ، وهو يقدم عددا من الحجج لإثبات هذا الرأي، وكلها حجج باطلة. وأطرف هذه الحجج هو «برهان الخلف» (reductio ad absurdum) الذي يبدأ من أن سرعة الأجسام في وسط ما تتفاوت وفق كثافة الوسط ووزن الجسم، ومن هذا يستنتج أولا أن الأجسام لا بد أن تتحرك في الفراغ بسرعة لانهائية، وهو أمر ممتنع، لأن كل حركة تحتاج إلى وقت ما. وفضلا عن ذلك، فإن الجسم الأثقل لا بد أن يتحرك أسرع من الجسم الأخف، لكن هذا لا يتعين أن يحدث في الفراغ. وعلى أساس هاتين الحجتين يعلن أن الفراغ مستحيل. ولكن النتائج لا تلزم في الواقع عن المقدمات. فقولنا إن الجسم يتحرك على نحو أسرع في الوسط الأقل كثافة، لا يلزم عنه أن يتحرك الجسم بسرعة لا نهائية في الفراغ. أما عن النقطة الأخرى فإن الملاحظة تثبت أن الجسم الخفيف يسقط، في المكان المفرغ، بالسرعة نفسها التي يسقط بها الجسم الثقيل. على أن أخطاء أرسطو بشأن الفراغ لم تُكتشف إلا بعد عصره بنحو ألفي عام، ومع هذا كله فإن الإنصاف يقتضينا أن نقول إن العلماء لم يكونوا مرتاحين لفكرة الفراغ حتى في العصر الحديث، ولذا ملأوه بمادة من نوع خاص كالأثير، أو في الفترة الأخيرة بتوزيعات للطاقة.

أما مناقشة أرسطو للزمان فتشبه تحليله للمكان إلى أبعد حد، فالأحداث تقع في تعاقبات زمنية مثلما توجد الأشياء في سلسلة من الأمكنة. وكما أن لكل شيء مكانه الخاص فإن لكل حادث أيضا زمانه الخاص. وفيما يتعلق بالاتصال، يميز أرسطو ثلاث طرق يمكن أن ترتب بها الأشياء . فهي إما أن تكون متعاقبة، بحيث يأتي أحدها بعد الآخر من دون أي حد متوسط في السلسلة التي نبحثها. وإما أن تكون الأشياء متصلة، كما يحدث حين تتجاور الحدود المتعاقبة، وأخيرا يكون الترتيب متصلا إذا كانت الأطراف المتوالية تشترك في حدود واحدة. وإذا كان شيئان متصلين أحدهما بالآخر فإنهما يكونان متلاصقين، ولكن العكس ليس صحيحا، وبالمثل فإن الشيئين المتلاصقين متعاقبان أيضا، لكن ليس العكس.

وبعد تأكيد هذه الأمور الأولية، نرى أن الكم المتصل لا يمكن أن يتألف من عناصر غير قابلة للقسمة، ومن الواضح أن غير القابل للقسمة لا يمكن أن تكون له حدود، وإلا لأمكن تقسيمه بعد ذلك. أما إذا لم يكن للأشياء غير القابلة للقسمة حجم، فلا معنى لوصفها بأنها متعاقبة أو متجاورة أو متصلة، فمثلا توجد بين أي نقطتين في مستقيم نقط أخرى، وفي المثل توجد بين أي لحظتين في امتداد زمني لحظات أخرى. وهكذا فإن المكان والزمان متصلان وقابلان للقسمة إلى ما لا نهاية. وفي هذا الصدد ينتقل أرسطو إلى تفسير مفارقات زينون. والحل الذي يقدمه صحيح بالفعل ولكن تغيب عنه النقطة الرئيسية في حجج زينون. فكما رأينا من قبل، لم يحاول زينون أن يقدم نظرية إيجابية خاصة به، بل أخذ على عاتقه أن يثبت وجود شوائب في نظرية الوحدات التي قال بها الفيثاغوريون. ولو تركنا جانبا تحريفاته الإيلية لكان من الممكن جدا أن يتفق مع أرسطو.

أما تفاصيل النظريات العلمية عند أرسطو فينبغي ألا تشغلنا هاهنا. فعلى الرغم من أنه قام ببعض الأعمال الجيدة، لاسيما في البيولوجيا، فإن سجله يتعرض للتشويه بفعل آراء مسرفة ما كان ليقبلها أي فيلسوف من السابقين لسقراط.

لقد رأينا من قبل أن من الممكن ومن المشروع البحث عن العلل الغائية في ميدان الأخلاق، لأن هذا هو الميدان الذي تستمد منه الغائية في المحل الأول. ذلك لأن الخير عند أرسطو هو ما تسعى إليه الأشياء جميعا. ولما كان يرفض نظرية المثل فلن نجد عنده بالطبع مثالا للخير. ويشير أرسطو إلى أن لكلمة «الخير» استخدامات عديدة متباينة لا يمكن الجمع بينها في فئة واحدة. ومع ذلك فإن الخير في كل مظاهره مستمد، آخر الأمر، من خيرية الله. وعلى ذلك فإن اختلافه وبعده عن نظرية المثل ليسا بالقدر الذي يبدوان عليه للوهلة الأولى، والواقع أننا نصادف هذا النوع من التأرجح في جميع جوانب فلسفة أرسطو. فهو من جهة ينفصل عن الأكاديمية، ومن جهة أخرى يبدو راجعا إليها. وفي بعض الحالات التي نتحدث عنها الآن، يكون من الممكن التمييز بين الجانبين وبحث الجانب الأول بحثا مستقلا. والواقع أن التحليل الذي يقدمه لاستخدامات لفظ «الخير» يزودنا ببعض التمييزات القيمة التي قد يغفلها المرء أحيانا، وهذه مسألة مهمة لكنها لا توصلنا إلى الكثير، وإن كان بعض المحللين اللغويين المحدثين قد يقولون إنه لا يتبقى شيء ينبغي عمله بعد هذه النقطة، لكنهم ربما كانوا في ذلك متعجلين، إذ إنهم لا يعملون حسابا لذلك الانتشار الشعبي الواسع الذي تحظى به بعض ضروب اللغو. وعلى أي حال فإن الحقيقة ليست مسألة قرار يؤخذ بالأغلبية.

أما عن الموقع الميتافيزيقي لفكرة الله، فإن هذه في نظر أرسطو مسألة لا شخصية تماما. فالله هو المحرك غير المتحرك الذي يعطي العالم الدفعة المحركة الأولى. وبعد أن يقوم بهذا العمل، لا يعود لديه اهتمام إيجابي بالعالم، وهو قطعا لا يراقب انفعال البشر. إن إلهه إله فلسفي لا لون له، وما هو إلا ملحق من ملاحق نظريته في السببية.

ولكي نلم بجوهر النظرية الأخلاقية عند أرسطو ينبغي أن نقول شيئا عن نظرية النفس عنده، فهو يستعير من أفلاطون التقسيم الثلاثي للنفس، فيتحدث عن النفس الغاذية أو النامية، وعن النفس

الحاسة، والنفس العاقلة، وأولى هذه النفوس تنتمي إلى جميع الكائنات الحية، لأن لديها كلها تمثيلا غذائيا. أما الحساسية فتنتمي إلى الحيوانات والبشر، لا إلى النبات، على حين أن العقل وقف على الجنس البشري. ولا تظهر الأخلاق إلا على المستوى العاقل: فالنباتات تتغذى وتنمو فقط، والحيوانات تكتفي بأن تعيش كالحيوانات. والنفس، التي تضفي على الجسم وحدة، هي صورة لمادتها. وهي لا تظل باقية بعد الموت بمعنى شخصي، وإن كان العقل بما هو كذلك خالدا.

وتنشأ المشكلة الأخلاقية عندما نسأل عن غاية الحياة البشرية، وهنا يرى أرسطو أن الغاية هي سعادة النفس العاقلة، وهذه بدورها تعني عنده حياة عقلية نشطة تزينها الفضيلة ويمارسها المرء بلا انقطاع، وهكذا فإن الفضيلة، تبعا لنظرية أرسطو، هي وسيلة لغاية. أما هذه الغاية فإنها بالطبع لا تتحقق بالمقدار نفسه لكل شخص، غير أنها مع ذلك هي أسمى هدف يمكن أن يبلغه الإنسان. فحياة التأمل النظري هي الأفضل، تماما كما كانت عند سقراط.

ومن المهم أن ندرك أن هذا لا يعني، بالنسبة إلى اليوناني الذي كان يعيش في عصر أرسطو، اعتزال الحياة والانصراف عن شؤونها. فالحياة الأخلاقية تتطلب أولا نشاطا وفاعلية، وإن كانت هذه ينبغي أن تكون نزيهة. وهكذا فإن حياة التأمل النظري ليست هي السبب الذي أدى إلى التخلي عن المنهج التجريبي، على الرغم من أن أرسطو يؤكد أهمية التأمل النظري لحقيقة أدركت من قبل، أكثر مما يؤكد أهمية الكشف الجديد. ويؤدي هذا إلى صعوبة لم ينتبه إليها أرسطو، إذ إن المرء لكي يكون لديه شيء يختبره أو يقدره، لا بد له أن يقوم بجهد عقلي أولي، فمن الذي يحدد إن كان قد انفق من هذا الجهد قدرا كافيا؟ الواقع أن البحث العلمي لا يمكن أن يحدد على هذا النحو، وثانيا فإن المواطن الصالح لا بد له من أن يؤدي واجباته الاجتماعية ويقوم بخدمات متعددة في السلم والحرب. أما تصور الفلسفة في برج عاجي، فيرجع إلى الرواقيين الذين كان انصرافهم عن عالم الحس هو الذي أدى إلى ذبول الحركة العلمية.

وفيما يتعلق بالفضائل الأخلاقية، أو فضائل الشخصية، يقدم أرسطو نظرية الفضيلة بوصفها وسطا. ففي كل حالة يمكن أن يكون هناك إفراط أو تفريط، وكلاهما لا يشكل أساسا للسلوك القويم، بل تكمن الفضيلة في موقع ما بين هذين الطرفين. مثال ذلك أن الشجاعة الحقة ليست هي العدوانية المتهورة ولا الانسحاب الهياب. وقد كانت نظرية الوسط مستوحاة من نظرية التناغم التي ترجع إلى فيثاغورث وهرقليطس. وينتقل أرسطو إلى تقديم صورة للإنسان الذي يملك كل الفضائل، أي الإنسان ذي النفس الكبيرة. وهذه الصورة تعطينا فكرة معقولة عن الأشياء التي كان يشيع الإعجاب بها في سلوك المواطنين في ذلك العصر. ونتيجة هذه الصورة، باختصار، تفرض نفسها علينا فرضا، وإن كان غياب التواضع الكاذب منها أمرا يدعو إلى الارتياح. فعلى المرء ألا يبالغ في تقدير قيمته، ولكن عليه أيضا ألا يحط من قدر نفسه. ولكن الإنسان الكريم النفس لا بد من أن يكون في النهاية نوعا نادرا بحق، لأن معظم الناس لا تتوافر لهم أبدا فرص ممارسة كل هذه الفضائل. ويركز أرسطو جهده، كما فعل سقراط وأفلاطون، على الصفوة الأخلاقية.

على أن نظرية الوسط لا تنجح كل النجاح. فكيف نعرف الصدق مثلا؟ إننا نعترف بأنه فضيلة، ولكننا لا نستطيع القول إنه يحتل موقعا وسطا بين الكذب السافر والكذب المحدود، وإن كان المرء قد يعتقد أن هذا الرأي ليس مكروها في بعض الأوساط. وعلى أي حال فإن مثل هذه التعريفات لا تنطبق على الفضائل العقلية.

أما عن الخير والشر اللذين يمارسهما البشر، فإن أرسطو يعتقد أن العقل البشري إرادي، إلا حيث يكون هناك قهر أو جهل. وعلى عكس ما كان يقول سقراط، اعترف أرسطو بأن المرء قد يقترف الشر عامدا، وقد قام إلى جانب هذا بتحليل لمعنى الاختيار، وهي مشكلة لم يكن من الممكن بالطبع أن تنشأ في إطار النظرية القائلة إنه لا أحد يرتكب الخطأ مختارا.

وقد دافع أرسطو، في نظريته، عن العدالة، عن مبدأ العدالة التوزيعية، الذي نراه ساريا في تعريف سقراط للعدالة في محاورة «الجمهورية». فالعدالة تتحقق عندما يتلقى كل فرد النصيب الذي يستحقه. لكن الصعوبة الكامنة في هذا الرأي هي أنه لا يقدم أساسا لتحديد ما يستحقه كل شخص. فماذا ينبغي أن تكون المعايير في هذه الحالة؟ إن سقراط يؤكد معيارا واحدا على الأقل، وهو معيار يبدو موضوعيا بدرجة معقولة، وأعني به معيار التعليم. وهذا رأي واسع الانتشار بيننا اليوم. غير أنه لم يكن كذلك في العصور الوسطى. على أن من الضروري، كما هو واضح، أن تُحل مشكلة تحديد ما يستحقه المرء إذا ما شئنا تطبيق نظرية العدالة هذه.

وأخيرا، لا بد من أن نقول كلمة عن آراء أرسطو في الصداقة. فلكي يعيش المرء حياة خيرة ينبغي أن يكون له أصدقاء يشاورهم ويرتكن إليهم في وقت الشدة. وفي رأي أرسطو أن الصداقة امتداد لحرص المرء على ذاته، يسير في اتجاه الآخرين. فمن مصلحتك الخاصة أن تحب لأخيك ما تحب لنفسك. وهنا أيضا نجد الأخلاق الأرسطية مشوبة بطابع التعالي والتركيز حول الذات.

وحين ننتقل إلى بحث النظرية السياسية عند أرسطو، نجد أمرين يستلفتان انتباهنا بقوة منذ البداية. أولهما أن البرهان، في مجال السياسة، غائي بالضرورة، وقد كان أرسطو على وعي تام بذلك. وثانيهما أن هناك شبه تركيز كامل على دولة المدينة وحدها. ولنلاحظ بالنسبة إلى هذا الأمر الثاني، أن أرسطو لم ينتبه إلى أن أيام دولة المدينة اليونانية كانت قد بدأت تزول حتى خلال حياته هو ذاته. إذ كانت مقدونيا قد امتلكت زمام القيادة في اليونان، وانتقلت تحت زعامة الإسكندر، إلى تشييد إمبراطورية كبرى. ومع ذلك لم يبد أرسطو إلماما بالمشكلات السياسية لتنظيم كهذا. صحيح أن هناك بضع إشارات باهتة إلى الملك الأعظم (ملك الفرس)، وإلى مصر وبابل، غير أن هذه الاستطرادات الثانوية المتعلقة ببلاد خارجية لم يكن لها من

وظيفة سوى زيادة إبراز التضاد بينها وبين اليونان. وظلت دولة المدينة، في نظر أرسطو، هي التي تمثل الحياة السياسية في أعلى صورها، أما ما يحدث في الخارج فهو ضرب من البربرية، مهما اختلفت أشكاله.

ومنذ البداية يستخدم أرسطو المنظور الغائي، الذي تحدثنا عنه في موضع سابق. فالتجمعات تتكون لكي تسعى نحو غاية معينة. ولما كانت الدولة هي أعظم هذه التجمعات وأشملها، فلا بد من أن تكون الغاية التي تسعى إليها هي الأعظم. وهذه الغاية هي بالطبع الحياة الخيرة كما عرضها مذهبه في الأخلاق، وهي تتحقق من خلال مجتمع له حجم معين، وأعني به دولة المدينة، التي تتكون عن طريق ضم جماعات أصغر ترتكز بدورها على الجماعة المنزلية أو الأسرة. ومن طبيعة الإنسان أن يحيا بوصفه حيوانا سياسيا، لأنه يصبو إلى الحياة الخيرة. فلا يوجد إنسان من الفانين العاديين قادر على الاكتفاء بذاته إلى حد أن يعيش وحيدا.

وينتقل أرسطو إلى مناقشة مشكلة الرق، فيقول إننا نجد في جميع مظاهر الطبيعة ازدواجية بين الأعلى والأدنى، ويتمثل ذلك في النفس والجسم، والإنسان والحيوان. وفي مثل هذه الظروف يكون الأفضل للطرفين أن يكون هناك حاكم ومحكوم. فاليونانيون أعلى بطبيعتهم من البرابرة (*)، ومن ثم فإن من الطبيعي أن يكون الأجانب عبيدا، ولكن هذا لا ينطبق على اليونانيين. ونستطيع أن نجد في ذلك اعترافا، على نحو ما، بأن الرق لا يمكن تبريره في نهاية الأمر. ذلك لأن كل قبيلة من البرابرة ستنظر إلى نفسها، بغير شك، على أنها أسمى، وتعالج المسألة من وجهة نظرها الخاصة. والواقع أن هذا هو ما كان يقوم به بالفعل أشباه البرابرة المقدونيون.

وعندما تحدث أرسطو عن مشكلة الثروة ووسائل اكتسابها، قام بتمييز أصبح له تأثير كبير خلال العصور الوسطى. فالشيء تكون له قيمتان، إحداهما قيمته الخاصة، أو قيمته عند الاستعمال، كما يحدث

(*) كان اليونانيون يطلقون اسم البرابرة على الأجانب جميعا، أي على من ليسوا من اليونانيين بغض النظر عن اعتبارات المستوى الحضاري أو الثقافي أو اللون أو العرق [المترجم].

عندما يلبس المرء زوجا من الأحذية. أما الثانية فهي قيمته في التبادل، وهى تؤدي إلى نوع من القيمة غير الطبيعية، كما يحدث عند مبادلة زوج الأحذية، لا بسلعة أخرى من أجل الاستعمال الخاص المباشر، بل بمبلغ من المال. وللمال مزايا معينة، من حيث إنه يمثل شكلا مركزا من أشكال القيمة، يمكن حمله بطريقة أسهل، ولكن له عيوبه التي تتمثل في أنه يكتسب نوعا من القيمة المستقلة الخاصة به. وأسوأ مثل لذلك عندما يقرض المال بفائدة. على أن قدرا كبيرا من اعتراضات أرسطو يرجع - على الأرجح - إلى التحامل الاقتصادي والاجتماعي، إذ كان يرى أنه لا يليق بالسيد المهذب أن يعكف على جمع المال على حساب رعاية الحياة الفاضلة، لكنه نسي أن السعي وراء هذه الأهداف مستحيل بغير بعض الموارد المالية. أما عن الإقراض فإن اعتراضه عليه مبني على نظرة ضيقة إلى وظيفة رأس المال. فلا جدال في أن الرجل الحر إذا أصابه الفقر فقد يصبح عبدا إذا ما استعان بأحد المرابين في وقت تكون فيه ثروته الخاصة سائرة نحو الهبوط، وهذا أمر يحق لنا أن نعترض عليه بقوة. غير أن هناك استخدامات أخرى بناءة لرأس المال من أجل تمويل المشروعات التجارية. لكن من الجائز أن أرسطو لم يشعر بالرضا عن هذا النوع من الإقراض لأن التجارة الواسعة النطاق، خصوصا مع الأجانب، كانت تعد ضرورة مؤسفة.

فإذا انتقلنا الآن إلى مناقشة الدولة المثلى، وجدنا أن أوصافها عندأرسطو أكثر مرونة وأقل إحكاما من ذلك التخطيط الدقيق الذي نجده في «الجمهورية»، ويؤكد أرسطو بوجه خاص أهمية وحدة الأسرة، وهو يرى أن تكوين عاطفة حقيقية يحتم تضييق النطاق الذي نمارس عليه هذه العاطفة، لذا فإن الطفل لا بد له، لكي يتلقى العناية السليمة، من أن يعيش في ظل رعاية والديه، أما المسؤولية الجماعية الخالصة في هذا الميدان فتؤدي إلى الإهمال. ومن جهة أخرى فإن المدينة المثلى كما رسمتها «الجمهورية» موحدة الاتجاه أكثر مما ينبغي. وهي تغفل حقيقة مهمة، هي أن الدولة تجمع - في حدود معينة - بين مصالح

متباينة. ولنلاحظ في هذا الصدد أن المرء لو اعترف بتعدد المصالح لما وجد حاجة إلى «الأكاذيب الملكية»، وفيما يتعلق بملكية الأرض، يوصي أرسطو بأن تكون ملكية خاصة، لكن نواتج الأرض ينبغي أن تتمتع بها الجماعة كلها. ومعنى ذلك أنه يدعو إلى شكل مستتير من أشكال الملكية الخاصة، يستخدم فيها المالك ثروته من أجل مصلحة الجماعة. والشيء الذي يولد هذا الشعور بالمسؤولية (تجاه المجتمع) هو والتعليم.

ولقد أخذ أرسطو بوجهة نظر ضيقة إلى حد ما في نظرته إلى المواطنة، فهو يريد أن يقصر لقب المواطن على أولئك الذين لهم حق الاقتراع، ويكون لهم في الوقت ذاته دور مباشر وفعال في عملية حكم الدولة. وهذا يؤدى إلى استبعاد الجماهير الغفيرة في الزراع والصناع، الذين يحكم عليهم بأنهم لا يصلحون لممارسة المهام السياسية. أما إمكان الاشتراك في الحكم عن طريق التمثيل النيابي فلم يكن يخطر ببال أحد في ذلك الحين.

وقد اقتفى أرسطو إلى حد بعيد أثر التخطيط الذي وضعه أفلاطون في محاورة «السفسطائي» بالنسبة إلى مسألة أنواع الدساتير المختلفة. غير أنه يبرز أهمية الثروة في مقابل العدد. فليس من المهم أن تحكم القلة أو الكثرة، بل المهم هو مدى السلطة الاقتصادية التي يملكها من يحكمون. أما عن عدالة حقوق المطالبين بالسلطة، فإن أرسطو يعترف بأن الجميع يطالبون بالسلطة لأنفسهم، مستندين إلى مبدأ واحد للعدالة في كل حالة، هو المبدأ القائل إن الناس المتساوين ينبغي أن يكون لهم أنصبة متساوية، أما غير المتساوين فلا. ولكن الصعوبة تكمن في تقدير معنى المساواة واللامساواة. ذلك لأن من يتفوقون في ميدان معين كثيرا ما يتصورون أنفسهم متفوقين في كل شيء. والوسيلة الوحيدة للخروج من هذا المأزق هي في النهاية الاعتراف بالمبدأ الأخلاقي. فالمساواة ينبغي أن يحكم عليها على أساس معيار الخير. والخير هو الذي ينبغي أن تكون له السلطة.

وبعد عرض طويل لأنواع الدساتير المختلفة، يصل أرسطو إلى نتيجة هي أن أفضل دستور على وجه العموم هو ذلك الذي لا تكون فيه الثروة مفرطة، ولا تكون شحيحة. فالدولة التي تغلب فيها الطبقة الوسطى هي الأفضل والأكثر استقرارا. ثم ينتقل إلى مناقشة أسباب الثورة ووسائل مكافحتها. فالسبب الأساسي هو العدوان على مبدأ العدالة. لأن تساوي الناس أو عدم تساويهم في جوانب معينة، لا يعني أنهم كذلك في جميع الجوانب. وأخيرا يقدم عرضا للدولة المثلى. فسكان هذه الدولة ينبغي أن يكون لهم الحجم المناسب، والمهارات المناسبة، ويجب أن يكون في استطاعة العين البشرية أن تحيط بحدودها من فوق قمة جبل، ولا بد أن يكون مواطنوها من الإغريق، لأن هؤلاء وحدهم هم الذين يجمعون بين حيوية الشعوب الشمالية وذكاء الشعوب الشرقية.

وأخيرا ينبغي أن نشير إلى كتاب كان له، برغم ضآلة حجمه، تأثير هائل في تاريخ النقد الفني، لاسيما في ميدان الأدب المسرحي. ذلك هو كتاب «الشعر» لأرسطو، وهو الكتاب الذي خصصه كله لمناقشة التراجيديا والشعرالملحمي. وينبغي أن يلاحظ أن لفظ «الشعر» ذاته (poetics) يعني حرفيا، في أصله اليوناني، عملية صنع الأشياء، لذلك كان من الممكن بوجه عام استخدامه للتعبير عن أي نشاط إنتاجي، ولكن هذا الاستخدام يقتصر في سياقنا هذا على الإنتاج الفني. فالشاعر، بالمعنى الذي تحمله هذه الكلمة اليوم، هو صانع الأبيات.

إن كل فن، في رأي أرسطو، يعتمد على المحاكاة. وهو يقدم تصنيفا للفنون يبدأ بتمييز التصوير والنحت عن البقية، تاركا الموسيقى والرقص والشعر بمعناه الحديث بوصفها فئة واحدة. وتتميز الأنواع المختلفة للشعر تبعا لمختلف الطرق التي تحدث بها المحاكاة. غير أنه لا يشرح لنا أبدا المقصود بالمحاكاة. وبطبيعة الحال فإن الفكرة مألوفة في ضوء نظرية المثل، التي يمكن فيها أن يقال عن الجزئيات إنها تحاكي الكليات. ويبدو أن المحاكاة عند أرسطو تنطوي على استخدام

وسائل مصطنعة من أجل إثارة مشاعر مشابهة للمشاعر الحقيقية. ويظهر لنا أن المناقشة بأسرها تدور وفي ذهن أرسطو فكرة الفن الدرامي، مادام هذا هو الميدان الذي يطبق فيه مبدأ المحاكاة بطريقة طبيعية تماما. ويزداد ذلك وضوحا حين ينتقل أرسطو إلى الحديث عن محاكاة الفعل البشري. فسلوك الناس يمكن أن يصور على أنحاء ثلاثة: فقد نصورهم على ما هم عليه بالضبط. أو قد نستهدف محاكاة شيء أعلى من مقاييس السلوك العادية، أو شيء أدنى منها. وعلى هذا النحو يمكننا أن نميز بين المأساة (التراجيديا) والملهاة (الكوميديا). ففي المأساة يصور البشر بطريقة أعظم مما هم عليه في الحياة، وإن لم تكن بعيدة عنا إلى الحد الذي يحول بيننا وبين إبداء اهتمام متعاطف بأحوالهم. أما الملهاة فتصور الناس بطريقة أسوأ مما هم عليه، لأنها تؤكد الجانب المضحك في الحياة. فالعنصر الهزلي في شخصية الإنسان يعد نقصا، وإن لم يكن نقصا ضارا بوجه خاص. ولنلاحظ هنا نوعا من المزج بين القيم الفنية والقيم الأخلاقية، وهو ميل يرجع أصله إلى محاورة «الجمهورية» حيث يرتبط التقدير الفني بالمعايير الاجتماعية والأخلاقية ارتباطا وثيقا. فالشر البحت لا يمكن أن تكون له قيمة جمالية، وهي نظرة قاصرة لا تعترف بكل المقاييس الأدبية الحديثة.

ويميز أرسطو بعد ذلك بين الشعر الذي يروي قصة، والشعر الذي يعرض حدثا، وهذا يؤدي إلى التمييز بين الملحمة والدراما. فأصل الفن الدرامي يرجع إلى فنون الإلقاء المرتبطة بالطقوس الدينية. ومن الواضح أن المأساة اليونانية قد بدأت من أناشيد معينة كانت تلقى في الطقوس الأورفية. بل إن من التفسيرات الممكنة للفظ ذاته أنه يشير إلى أغنية للماعز، وهو الحيوان الذي كان رمزا من رموز أورفيوس. والكلمة اليونانية التي تدل على الماعز هي tragos، كما أن تكملتها في كلمة «تراجيديا»، وهي ode تعني أنشودة. ولقد كان للطقوس التراجيدية في أقدم صورها منشد يروي أشعارا، وجمهور يرد عليه،

كما يحدث في الشعائر الدينية في أيامنا هذه إلى حد بعيد. ومن هذا الشكل تطورت فكرة الممثل الأول والجوقة (الكورس)، كما يبين أرسطو. أما الملهاة فقد نشأت عن الأعياد الديونيزية الصاخبة، كما يدل اسمها، الذي يعني أنشودة صاخبة.

وعلى حين أن الشعر الغنائي يستخدم وزنا واحدا طوال الوقت، فإن المأساة تستخدم أوزانا مختلفة في الأجزاء المختلفة. لكن الأهم من ذلك أن إطار المشاهد في المأساة محدود. ولا يقدم إلينا أرسطو نظرية واضحة المعالم عن وحدة المكان والزمان والحدث، بل إن ما يقدمه أقرب إلى أن يكون حدودا عملية كامنة في نوعي التأليف. فلا بد من أن تؤدَّى المسرحية في جلسة واحدة وفي مكان محصور، على حين أن الملحمة يمكن أن تكون طويلة إلى غير حد، وتستخدم الخيال مسرحا لها. ويعرف أرسطو المأساة بأنها محاكاة الفعل البشري، وينبغي أن تكون فاضلة، مكتملة، ذات أبعاد معقولة، وأن تثير في المشاهد شعورين متعاطفين بالرهبة والشفقة، بحيث تتطهر نفسه بمثل هذه المشاعر.

وفيما يتعلق بالاكتمال، يؤكد أرسطو أن المأساة يجب أن تكون لها بداية ووسط ونهاية. وقد يبدو لأول وهلة، أن هذه العبارة لا تضيف إلى معلوماتنا الكثير، غير أن المقصود منها شيء معقول تماما: فلا بد أن تكون للمأساة نقطة بداية معقولة، وأن تتطور بطريقة منسقة، وتكون لها نتيجة حاسمة. أي أنها لابد أن تكون مكتملة بمعنى أنها مكتفية بذاتها. وللحجم أهميته، لأن الذهن يتراخى إذا كانت المسرحية أطول مما ينبغي، أما إذا كان قصرها مفرطا، فإنها لا تثبت في الذهن.

والعلة الغائية للمأساة هي تنقية الروح عن طريق تطهير الانفعالات. وهذا هو معنى الكلمة اليونانية catharsis (التطهير). فعن طريق تجربة الانفعالين البديلين، انفعالي الرهبة والشفقة، تزيح النفس عن ذاتها هذا الحمل. وعلى ذلك فإن للمأساة هدفا علاجيا، وهنا نجد المصطلح المستخدم مستمدا من الطب. أما الجانب الذي كانت فيه آراء

أرسطو تتسم بالأصالة، فهو اقتراح العلاج عن طريق جرعة بسيطة من الداء ذاته، وهو نوع من التحصين العلاجي النفسي. وبالطبع فلا بد من أن يسلم المرء، في هذا الوصف لغاية المأساة، بأن الرهبة والشفقة يتملكاننا جميعا، وهو أمر صحيح على الأرجح.

وينتقل أرسطو إلى النظر في الجوانب المختلفة للعمل التراجيدي. وأهم هذه الجوانب هو عقدة المسرحية، التي لولاها لما وجدت المسرحية أصلا. وبقدر ما تحقق الشخصيات ذاتها من خلال هذه العقدة، فإنها تعد تابعة لها، وتصبح الشخصية الموجودة بالقوة متحققة بالفعل في العقدة. أما الحدث، فهناك نوعان من الأحداث لهما أهمية خاصة: أولهما التحول المفاجئ في المصير، وثانيهما اكتشاف طرف غير متوقع يؤثر في عقدة المسرحية. هذه الأحداث ينبغي أن تطرأ على شخص لا يتميز بفضائل أرفع مما ينبغي، ويكون انهياره ناتجا، لا عن رذيلة، إنما عن سوء تقديره الذي ينزل به من مكانته العليا ويجعله منبوذا. ولهذا النوع من المواقف أمثلة كثيرة في المسرح اليوناني.

ويشترط أرسطو، بالنسبة إلى مسألة معالجة الشخصية، أن تكون قبل كل شيء مطابقة لنمط معين. فلا بد أن تظهر الشخصيات في صورة مشابهة لما يحدث في الحياة الفعلية، كما هي الحال في عقدة المسرحية: وهذا هو المعنى الذي ينبغي أن تفهم به تلك العبارة التي أدلى بها أرسطو في موضع آخر، والقائلة إن الشعر يتعامل مع مواقف كلية، على حين أن التاريخ يصف الجزئي. ففي المأساة نتعرف على السمات العامة للحياة البشرية، التي تضفي على العمل طابعا موحدا. ومن المهم أن نلاحظ أن أرسطو لا يقيم وزنا كبيرا لما قد نطلق عليه اسم جانب الإخراج المسرحي، على الرغم من أنه قد تحدث عنه، ومعنى ذلك أن اهتمامه يكاد ينحصر كله في القيمة الأدبية للعمل. ومن الجائز أنه نظر إلى التراجيديا على أنها تصلح للقراءة بقدر ما تصلح للتمثيل على المسرح.

وعلى أي حال، فإن كتاب «الشعر» لا يقدم إلينا نظرية شاملة في الفن والجمال، بل يعرض بوضوح عددا من المعايير التي كان لها تأثير ضخم في النقد الأدبي منذ ذلك الحين، وأهم ما فيه هو امتناعه عن الحديث عن مشاعر الكاتب ومقاصده، وتركيزه على الأعمال ذاتها، وهو أمر يحمد له.

* * *

لقد رأينا أن ظهور الفلسفة اليونانية قد اقترن بظهور العلم العقلي. ذلك لأن من طبيعة المشاكل الفلسفية أن تظهر عند الحدود القصوى للبحث العلمي. وهذا يصدق بوجه خاص على الرياضيات. فمنذ وقت فيثاغورث أدى الحساب والهندسة دورا أساسيا في الفلسفة اليونانية. وهناك أسباب متعددة تجعل للرياضيات أهمية خاصة في هذا الصدد: أولها أن المشكلة الرياضية بسيطة وواضحة المعالم. وهذا لا يعني أن حلها سهل دائما، بل إنها لا يتعين أن تكون بسيطة بهذا المعنى. غير أن المشاكل العادية في الرياضيات بسيطة إذا ما قورنت بمشاكل علم وظائف الأعضاء مثلا، ثانيا أن الرياضيات تتميز بأن لديها طريقة مستقرة للسير في البرهان. وبالطبع لا بد أن يكون شخص ما قد اهتدى إلى هذه الطريقة في البدء. والواقع أن عمومية البرهان والإثبات هي اختراع يوناني على وجه التحديد. وفي الرياضة تظهر وظيفة البرهان بوضوح يفوق ما نجده في معظم العلوم الأخرى، حتى على الرغم من كل ما دار من مناقشات وما حدث من سوء فهم حول حقيقة ما يحدث في البرهان الرياضي، وثالثا فإن نتائج أي برهان رياضي، بمجرد أن تفهم على النحو الصحيح، لا تقبل أي شك. وبطبيعة الحال فإن هذا يصدق أيضا على أي برهان سليم تكون مقدماته مقبولة. ولكن الشيء المميز للرياضيات هو أن قبولك للمقدمات جزء لا يتجزأ من عملية البرهان ذاتها، عل حين أننا في الميادين الأخرى نقارن دائما بين النتائج والوقائع، خوفا من أن تكون إحدى المقدمات باطلة. فلا توجد في الرياضيات وقائع خارجها تحتاج إلى مقارنة. ونظرا إلى سمة اليقين هذه، فقد اعترف الفلاسفة في جميع

العصور بأن الرياضيات تزودنا بمعرفة من نوع أرفع وأوثق مما يمكن اكتسابه في أي ميدان آخر. وقال كثيرون إن الرياضيات هي المعرفة، بينما أنكروا هذا الوصف على أي مصدر آخر للمعلومات، ونستطيع أن نقول، مستخدمين لغة محاورة «الجمهورية»، إن الرياضيات تنتمي إلى عالم الصور، ومن ثم فهي تزودنا بمعرفة، على حين أن الميادين الأخرى تختص بالجزئيات، التي لا نملك عنها، على أحسن الفروض، إلا ظنا. والواقع أن نظرية المثل يرجع أصلها إلى الرياضيات الفيثاغورية. وقد توسع فيها سقراط بحيث جعلها نظرية عامة للكليات، على حين أنها انكمشت عند أفلاطون مرة أخرى إلى ميدان العلم الرياضي.

وقرب نهاية القرن الرابع، انتقل مركز النشاط في الرياضيات إلى الإسكندرية، وكان الإسكندر الأكبر قد أسس هذه المدينة في العام ٣٣٢ ق. م، وأصبحت بسرعة من أهم المراكز التجارية في البحر المتوسط. ونظرا إلى أنها تقف على بوابة أقاليم الشرق، فإنها تشكل نقطة اتصال بين الغرب وبين المؤثرات الثقافية الآتية من بابل وبلاد الفرس. وبعد فترة قصيرة انتشرت فيها طائفة يهودية كبيرة، واكتسبت الطابع الهليني (اليوناني) بسرعة. وقد أسس الباحثون اليونانيون مدرسة ومكتبة اكتسبتا شهرة كبيرة في جميع أرجاء العالم القديم، ولم تكن تداني مكتبة الإسكندرية أي مجموعة أخرى من الكتب. لكن من سوء الحظ أن هذا المصدر الفريد للعلم القديم والفلسفة القديمة قد التهمته النيران عندما استولت جحافل يوليوس قيصر على المدينة في العام ٤٧ ق. م، وبذلك ضاعت إلى الأبد مواد عظيمة الأهمية عن كبار الكتاب في العصر الكلاسيكي. ولا شك في أن هناك أشياء أخرى أقل أهمية بكثير قد احترقت، وربما كان هذا الخاطر يقدم بعض العزاء عندما نسمع عن تدمير مكتبات.

كان أشهر رياضيي الإسكندرية هو أقليدس، الذي كان يلقي تعاليمه نحو العام ٣٠٠ ق. م. ومازال كتابه «الأركان أو العناصر Elements» واحدا من أعظم ما تركه لنا العلم اليوناني. فهو يجمع في هذا الكتاب، بطريقة استنباطية، كل المعارف الهندسية التي عرفت في عصره،

وهكذا فإن كثيرا مما يضمه كتاب أقليدس لم يكن من ابتكاره هو، غير أننا ندين له بالعرض المنهجي للموضوع، ولقد ظل هذا الكتاب طوال العصور نموذجا حاول أن يحتذيه الكثيرون. فعندما عرض اسبينوزا كتابه «الأخلاق» بطريقة هندسية، كان أقليدس هو النموذج الذي حاكاه، ومثل هذا يقال عن «مبادئ» نيوتن.

كان من المشكلات التي عالجها الفيثاغوريون المتأخرون، كما رأينا، تكوين الأعداد الصماء بوصفها قيما محددة لتتابعات الجذور المتصلة. ومع ذلك لم يصغ أحد أي نظرية حسابية كاملة عن هذه المشكلة. وترتبت على ذلك استحالة تقديم عرض للنسب على أساس حسابي، إذ إنه ظل من المستحيل إعطاء العدد الأصم، أي العدد الذي لا يمكن قياسه، اسما رقميا. أما في حالة الأطوال فإن الأمر يختلف. بل إن الصعوبة قد كُشفت لأول مرة في محاولة إعطاء رقم لوتر مثلث متساوي الساقين قائم الزاوية طول ضلعه وحدة واحدة. لذلك ظهرت نظرية متكاملة عن النسب في الهندسة، ويبدو أن مخترعها كان يودكسوس Eudoxus الذي كان معاصرا لأفلاطون، أما الصورة التي وصلت إلينا هذه النظرية بها فنجدها عند أقليدس، حيث عرضت المسألة كلها بقدر من الوضوح والدقة يدعو إلى الإعجاب. ثم حدثت عودة أخيرة إلى الحساب مع اختراع الهندسة التحليلية بعد ذلك بألفي عام. والواقع أن ديكارت عندما افترض أن الهندسة يمكن أن تعالج بالجبر، كان يتابع المثل الأعلى العلمي نفسه الذي استهدفه الديالكتيك عند سقراط. وحين هدم ديكارت الفروض الخاصة بالهندسة، وجد مبادئ أعم يبني الهندسة عليها. وهذا بعينه هو الهدف الذي سعى إليه رياضيو الأكاديمية، أما مدى نجاحهم في بلوغه فهو أمر لن نعرفه أبدا.

إن كتاب «الأركان» لأقليدس هو رياضة بحتة بالمعنى الحديث، ولقد تابع رياضيو الإسكندرية أبحاثهم لأنهم كانوا مهتمين بتلك المشكلات، وكانوا في ذلك سائرين على درب تراث الأكاديمية. ولا تظهر هذه السمة في أي حالة بالقدر نفسه من الوضوح الذي تظهر به عند

أقليدس. إذ لا نجد لديه أبسط تلميح إلى أن الهندسة يمكن أن تكون مفيدة عمليا. وفضلا عن ذلك فإن إتقان علم كهذا يقتضي مرانا ودأبا طويلا. وهكذا فعندما طلب ملك مصر إلى أقليدس أن يعلمه الهندسة في دروس قليلة سهلة، كان الرد الشهير الذي أجاب به هو أنه لا يوجد طريق ملكي إلى الرياضيات.

غير أنه من الخطأ الاعتقاد أن الرياضيات لم تكن لها فائدة عملية. ومن الخطأ كذلك الاعتقاد أن المشاكل الرياضية لا تنشأ في أحيان كثيرة من مشاكل عملية. لكن التنقيب عن أصل نظرية معينة شيء، ومعالجتها في ذاتها شيء آخر. فهذان اهتمامان لا يميز بينهما الناس، في كثير من الأحيان، بما فيه الكفاية. فلا معنى لإلقاء اللوم على أقليدس لأنه لم يبد اهتماما كافيا بالظروف الاجتماعية للكشف الرياضي، إذ إن هذا شيء لم يكن له، ببساطة، اهتمام به. فحين تقدَّم إليه كمية معينة من المعرفة الرياضية، أيا كانت الطريقة التي ظهرت بها هذه المعلومات، فإنه يمضي في طريق معالجتها، ويضعها في ترتيب استنباطي دقيق. وهذا نوع من الممارسة العلمية لا تتوقف صحته على وضع المجتمع أو على أي شيء آخر، بل إن هذه الملاحظات تنطبق على الفلسفة ذاتها. صحيح، بالطبع، أن أوضاع العصر توجه أنظار الناس إلى مشكلات معينة في الوقت الراهن بدلا من أن توجههم إليها في وقت سابق أو لاحق، غير أن هذا لا يؤثر بأي حال في قيمة النظريات التي توضع لمواجهة هذه المشكلات.

وهناك اختراع آخر ينسب إلى يودكسس، Eudoxus هو ما يسمى بطريقة الاستنفاد أو الاستغراق، وهي طريقة تستخدم في حساب المساحات التي تحدها أقواس أو منحنيات، والهدف هنا هو استنفاد المكان المتاح عن طريق ملئه بأشكال أبسط يمكن معرفة مساحاتها بسهولة. وهذا بالضبط، من حيث المبدأ، هو ما يحدث في حالة حساب التكامل، الذي كانت طريقة الاستنفاد، في الواقع، ممهدة له. ولقد كان أشهر رياضي استخدم طريقة الحساب هذه هو أرشميدس، الذي لم

يكن عظيما في ميدان الرياضيات فقط، بل كان أيضا مهندسا فذا وعالما بارزا في الفيزياء، وقد عاش في سراقوزة.. وذكر المؤرخ بلوتارك أن مهاراته الفنية ساعدته أكثر من مرة في حماية المدينة من أن تجتاحها جيوش الأعداء. وفي النهاية غزا الرومان صقلية بأكملها، ومعها سراقوزة، وسقطت المدينة في عام ٢١٢، وقتل أرشميدس خلال عملية التدمير التي أعقبت احتلالها. وتقول الأسطورة إن جنديا رومانيا طعنه فأرداه قتيلا، في الوقت الذي كان يعكف فيه على حل مشكلة هندسية رسمها على الرمال في حديقته.

وقد استخدم أرشميدس طريقة الاستنفاد من أجل تربيع القطع الناقص والدائرة. فبالنسبة إلى القطع الناقص، يمكن الوصول إلى صيغة عددية دقيقة عن طريق رسم عدد متعاقب إلى ما لا نهاية من المثلثات الأصغر فالأصغر. أما في حالة الدائرة فإن الإجابة تتوقف على العدد الذي يمثل النسبة التقريبية «ط»، وهو نسبة المحيط إلى القطر. ولما كان هذا عددا أصم، فإن طريقة الاستنفاد يمكن استخدامها للوصول إلى مقادير تقريبية لهذه النسبة، وهكذا نضع أشكالا منتظمة داخلية وخارجية متعددة الأضلاع يزداد عدد أضلاعها بالتدريج، بحيث تقترب أكثر فأكثر من المحيط. وتظل الأشكال الداخلية المتعددة الأضلاع التي نضعها أقل في محيطها دائما من الدائرة، بينما تظل الأشكال الخارجية دائما أكثر، غير أن الفرق يتضاءل بالتدريج مع ازدياد الأضلاع في العدد.

أما الرياضي العظيم الآخر في القرن الثالث فكان أبولونيوس Apollonius السكندري، الذي اخترع نظرية القطاعات المخروطية، وهنا أيضا نجد مثالا آخر للتخلي عن الفروض الخاصة، إذ إن كل الأشكال المنحنية التي ترسم بين خطين مستقيمين تبدو في ظل هذه النظرية على أنها حالات خاصة لشيء واحد: هو القطع المخروطي.

أما بالنسبة إلى الميادين الأخرى فإن أعظم نجاح أحرزه اليونانيون كان على الأرجح في ميدان الفلك. وقد تحدثنا من قبل عن بعض هذه الإنجازات عند مناقشتنا فلاسفة متعددين. على أن

أعظم وأعجب إنجاز تحقق في هذه الفترة هو كشف نظرية مركزية الشمس. إذ يبدو أن أرسطارخوس الساموسي، وهو معاصر لأقليدس وأبولونيوس، كان أول من عرض هذا الرأي عرضا كاملا مفصلا، وإن كان من الجائز أنه كان معترفا به في الأكاديمية قرب نهاية القرن الرابع. وعلى أي حال فإن شهادة أرشميدس، الموثوق بها، تقول إن أرسطارخوس كان يعتنق هذه النظرية بالفعل. كما نجد إشارات إليها عند بلوتارك. وجوهر هذه النظرية هو القول إن الأرض والكواكب تدور حول الشمس التي تظل ثابتة هي والنجوم، وأن الأرض تدور حول محورها مع سيرها في مدارها. وكان هراكليدس Heraclides، وهوأكاديمي ينتمي إلى القرن الرابع، قد عرف أن الأرض تدور حول محورها مرة في اليوم، على حين أن بيضاوية المدار كانت كشفا ينتمي إلى القرن الخامس. وعلى ذلك فلم تكن نظرية أرسطارخوس ابتكارا خالصا، ومع ذلك فقد كانت هناك خصومة، بل عداوة، تجاه هذا الخروج الجريء على النظرة السائدة لدى الإنسان العادي في ذلك الحين، ولا بد من أن نعترف بأن خصومها كانوا يشتملون حتى على بعض الفلاسفة، وذلك على الأرجح لأسباب أخلاقية في المحل الأول. ذلك لأن إزاحة الأرض عن مركز العالم لا بد من أن تؤدي إلى هدم المعايير الأخلاقية. وقد ذهب الفيلسوف كليانثس Cleanthes إلى حد مطالبة اليونانيين بإدانة أرسطارخوس بتهمة الضلال. وهكذا فإن الآراء غير المألوفة عن الشمس والقمر والنجوم تكون لها في بعض الأحيان خطورة الآراء نفسها الرافضة في السياسة. ويبدو أن أرسطارخوس أصبح بعد هذه الأزمة يعبر عن آرائه بقدر أكبر من التحفظ. وقد أدى الرأي القائل إن الأرض تتحرك، إلى إثارة المشاعر الدينية في مناسبة أخرى مشهورة، عندما اعتنق جاليليو نظرية كوبرنيكوس. وينبغي أن نلاحظ أن كوبرنيكوس قد اقتصر على إحياء أو إعادة اكتشاف نظرية الفلكي اليوناني الذي عاش في ساموس. وهناك

ملاحظة هامشية تحمل اسم أرسطارخوس في إحدى مخطوطات كوبرنيكوس، تشهد على هذه الحقيقة على نحو قاطع. أما عن قياس الحجوم والأبعاد النسبية في داخل النظام الشمسي، فإن النتائج لم تصل كلها إلى القدر نفسه من النجاح. فأفضل تقدير للمسافة بين الأرض والشمس كان يبلغ نحو نصف المسافة الحقيقية. أما بُعد القمر فقد حُسب بقدر معقول من الدقة. والتوصل إلى قطر الأرض في حدود ١٦ في المائة من الرقم الصحيح، وقد تحقق هذا الإنجاز على يد إراتوسثنيس Eratosthenes الذي كان أمينا لمكتبة الإسكندرية وكان ملاحظا علميا بارعا. فلكي يقيس محيط الأرض، اختار نقطتين للملاحظة تقعان تقريبا على خط طول واحد. وكانت إحدى النقطتين هي «سيني» (Syene) على مدار السرطان، الذي تكون الشمس عنده في قمتها وقت الظهيرة، وقد لاحظ ذلك عن طريق انعكاس الشمس في بئر عميقة. وعلى مبعدة أربعمائة ميل إلى الشمال، في الإسكندرية، كان كل ما يلزم هو تحديد زاوية الشمس، وهو أمر يسهل القيام به عن طريق قياس أقصر ظل لأحد الأبراج. ومن هذه المعلومة يمكن بسهولة الاستدلال على محيط الأرض وقطرها.

على أن الكثير من هذه المعلومات قد نُسي بسرعة، وذلك أساسا لأنها كانت تتعارض مع المعتقدات الدينية في ذلك الحين. ومن المفهوم بوضوح أن الفلاسفة أنفسهم قد أسهموا في ارتكاب هذا الخطأ، إذ إن علم الفلك الجديد كان يهدد بالقضاء على النظرية الأخلاقية التي قالت بها الحركة الرواقية. وقد تدفع هذه الحقيقة المراقب المحايد إلى أن يعلن أن الرواقية مذهب سيئ، ومن ثم ينبغي التخلي عنه. غير أن هذه نصيحة مثالية، ومن المؤكد أن أولئك الذين تدان آراؤهم على هذا النحو لن يتخلوا عن موقعهم بلا قتال، والواقع أن من أندر النعم أن يكون المرء قادرا على أن يعتنق رأيا معينا باقتناع وتجرد في الوقت ذاته. وهذا ما يحاول الفلاسفة العلماء، أكثر من غيرهم من البشر، أن

يدربوا أنفسهم عليه، وإن كانوا في النهاية لا ينجحون فيه أكثر مما ينجح الإنسان العادي. على أن الرياضيات من أفضل الوسائل التي تساعد على دعم هذا الاتجاه، ومن هنا لم يكن من قبيل المصادفة أن عددا كبيرا من الفلاسفة كانوا رياضيين في الآن نفسه.

وأخيرا، فربما كان من واجبنا أن نؤكد أن الرياضيات بالإضافة إلى ما تتميز به من بساطة مشكلاتها ووضوح تركيبها، تفسح في المجال لخلق الجمال. والواقع أن اليونانيين كانوا يملكون حاسة استطيقية (جمالية) شديدة الرهافة، إذا جاز لنا أن نستخدم بالنسبة إليهم تعبيرا لم يعرف إلا في وقت متأخر: فقد صيغ لفظ «الاستطيقا» أول مرة في القرن الثامن عشر، على يد الفيلسوف الألماني باومجارتن Baumgarten. وعلى أي حال فإن الرأي الذي أعرب عنه الشاعر كيتس Keats حين قال إن الحقيقة هي الجمال، هو رأي مستلهم من الروح اليونانية. وينطبق هذا أيضا على بناء البرهان الرياضي، فالمفاهيم التي نستخدمها في هذا الميدان، كالأحكام والإيجاز، هي مفاهيم ذات طابع جمالي.



3

الهلينية

«ويمكن القول بمعنى معين إن موت سقراط كان هو الحد الفاصل في الثقافة اليونانية... غير أننا نشعر بالفعل بأننا بدأنا نهبط إلى وديان الثقافة الهلينستية»

المترجم

إذا كان الجزء الأول من القرن الخامس ق. م. قد شهد اليونانيين يحاربون الغزاة الفرس، فإن الجزء الأول من القرن الرابع قد أثبت أن إمبراطورية الملك العظيم (ملك فارس) كانت عملاقا يرتكز على قدمين من الفخار. ألم يثبت «زينوفون» أن جماعة صغيرة من الجند اليونانيين الذين أحسن تدريبهم وقيادتهم تستطيع الصمود في وجه جبروت الفرس، حتى في أرضهم ذاتها؟

وبحلول عهد الإسكندر الأكبر، انتقل العالم اليوناني إلى مرحلة الهجوم، وخلال عشر سنوات قصار، من ٣٣٤ ق. م. إلى ٣٢٤ ق. م. انهارت الإمبراطورية الفارسية تحت قدمي الغازي المقدوني الشاب، وأصبح العالم كله، من اليونان إلى باكتريا (*)، ومن نهر النيل إلى السند، خاضعا خلال فترة

(*) مملكة قديمة في جنوب غرب آسيا، تنتمي إلى الإمبراطورية الإيرانية، وهي على الأرجح أصل إقليم «باختيار» الحالي [المترجم].

قصيرة من الزمان لحاكم واحد هو الإسكندر، الذي كان ينظر إلى نفسه على أنه حامل مشعل الحضارة اليونانية، على الرغم من أنه كان في نظر اليونانيين أنفسهم مجرد قائد مقدوني منتصر. والواقع أن الإسكندر لم يكن فاتحا فقط، بل كان مستعمرا أيضا. فحيثما حملته جيوشه، كان يؤسس مدنا يونانية تدار شؤونها بأساليب يونانية، وفي مراكز الحياة اليونانية هذه كان المستوطنون الإغريق أو المقدونيون الأصليون ينصهرون مع السكان المحليين. وكان الإسكندر يشجع مواطنيه المقدونيين على الزواج من النساء الآسيويات، ولم يجد غضاضة في أن يمارس بنفسه ما كان يحض عليه. ولكي تكون النسب محفوظة، فقد اتخذ من أميرتين فارسيتين زوجتين له.

على أن إمبراطورية الإسكندر كانت، من حيث هي دولة، شيئا عارضا زائلا. فبعد موته توصل قواد جيوشه آخر الأمر إلى تقسيم مناطق الإمبراطورية إلى ثلاثة أجزاء، فوقع الجزء الأوروبي أو الأنتيجوني(*) من الإمبراطورية في فترة تزيد قليلا على مائة العام، في أيدي الرومان، وتفككت أوصال المملكة الآسيوية أو السيلوسية Seleucid (**)، واستولى عليها الرومان في الغرب والبارثيون Parthians (***) وغيرهم في الشرق. أما مصر البطلمية فقد أصبحت رومانية في عهد أغسطس. غير أن الفتح المقدوني أحرز مزيدا من النجاح من حيث هو ناقل للمؤثرات اليونانية. فقد أخذت الحضارة اليونانية تصب في آسيا، وأصبحت اللغة اليونانية هي لغة الثقافة في كل مكان، وتطورت بسرعة فأصبحت هي اللغة الشائعة للتبادل التجاري، تماما كما حدث للغة الإنجليزية في العقود الأخيرة. وهكذا فإن الإنسان، في نحو العام ٢٠٠ ق. م، كان يستطيع أن يتكلم اليونانية من بوابة هرقل حتى نهر الكنغ (****).

(*) نسبة إلى خليفة الإسكندر الذي كان يحكم هذا الجزء [المترجم].

(**) نسبة إلى أسرة من الحكام اليونانيين تعاقبت على حكم هذا الجزء [المترجم].

(***) شعب قديم كان يسكن إقليما في جنوب شرقي بحر قزوين، وهو من الشعوب الإيرانية [المترجم].

(****) أي من جبل طارق حتى الهند [المترجم].

وهكذا أصبح علم الإغريق وفلسفتهم، والأهم من ذلك فنهم، تمارس تأثيرها في الحضارات الشرقية القديمة، وتشهد الآثار الباقية من العملات والأواني، والمباني والتماثيل، وكذلك المؤثرات الأدبية إلى حد أقل، على هذا الغزو الثقافي، وبالمثل فإن الشرق مارس تأثيرا جديدا على الغرب، ولكن هذا التأثير، كان أقرب إلى التراجع والانتكاس، إذ يبدو أن ما استحوذ على خيال اليونانيين أكثر من أي شيء آخر في ذلك الحين كان التنجيم البابلي. وهكذا كان العصر الهلينستي، على الرغم من كل ما فيه من توسع علمي وثقافي، أشد إيغالا في الخرافة من العصور الكلاسيكية بكثير. وهذا أمر يحدث مثله في عصرنا هذا وأمام أعيننا، فعندما كنت شابا، كان التنجيم مقتصرا على قلة من المختلين المهووسين، أما اليوم فإن هذا المرض قد أصبح له من القوة ما يكفي لإقناع المهيمنين على الصحافة الشعبية بأن يخصصوا أعمدة لما تضمره النجوم. وربما لم يكن ذلك بالأمر المستغرب. ذلك لأن العصر الهلينستي بأسره كان، حتى مجيء الرومان، غير منضبط ولا مستقر ولا آمن، وكانت جيوش المرتزقة التي تنتمي إلى الجماعات المتنازعة تعيث فسادا في المناطق الريفية من آن إلى آخر، أما المدن الجديدة التي بناها الإسكندر فكانت تفتقر سياسيا إلى استقرار المستعمرات الأقدم عهدا، التي كانت تجمعها روابط تقليدية بوطنها الأم، وكان الجو العام في ذلك العصر يفتقر إلى الشعور بالأمان، إذ كانت إمبراطوريات جبارة قد زالت، وكان خلفاؤها يتقاتلون على السيطرة في جو متقلب. وهكذا فإن تقلب الأحوال قد انتقل إلى نفوس الناس بطريقة لا لبس فيها ولا غموض.

أما من الوجهة الثقافية، فقد انتشر التخصص على نحو متزايد. وعلى حين أن كبار الشخصيات في العصر الكلاسيكي، كانوا يستطيعون، بوصفهم أفرادا في دولة المدينة، أن ينتقلوا بين موضوعات مختلفة، وفق ما تقتضيه الظروف، فإن باحثي العالم الهلينستي كانوا

يقتصرون على ميدان واحد محدد. وانتقل مركز البحث العلمي من أثينا إلى الإسكندرية، وهي أنجح مدن الإسكندر الجديدة، وملتقى العلماء والكتاب من كل أرجاء العالم. فكان الجغرافي إراتوستثنيس، خلال بعض الوقت، أمينا عاما لمكتبة الإسكندرية الكبرى. كما كان أقليدس يعلم الرياضيات، وكذلك فعل أبولونيوس، على حين أن أرشميدس قد تعلم هناك. أما من الوجهة الاجتماعية فإن أساس الحياة المستقرة قد تزعزع بنمو عدد العبيد بين السكان. ولم يكن في استطاعة الأحرار أن ينافسوا العبيد بسهولة في الميادين التي اعتادوا العمل فيها. ومن هنا كان الشيء الوحيد الذي يمكنهم أن يفعلوه هو أن يصبحوا جنودا مرتزقة، آملين أن يشتركوا في غزوة تتيح لهم الثراء عن طريق السلب والنهب. وعلى حين أن اتساع نطاق التأثير اليوناني قد علم الناس مثلا عليا أوسع نطاقا مما تعلموه في دولة المدينة، فلم يكن هناك رجل أو قضية لهما من القوة ما يجعل البقايا المبعثرة لعالم الإسكندر تلتف حولهما.

ولقد أدى الإحساس المتأصل بانعدام الأمان إلى الإقلال من الاهتمام بالشؤون العامة، وإلى هزال عام في الكيان العقلي والأخلاقي، وإذا كان اليونانيون القدماء قد تهاونوا في المشاركة في مشاكل عصرهم السياسية، فإن يونانيي العصر الهلينستي قد تهاونوا على النحو نفسه. وفي النهاية كان على الرومانيين، بما عرف عنهم من عبقرية التنظيم، أن يصنعوا من الفوضى نظاما، وأن ينقلوا حضارة اليونان إلى العصور التالية.

وبانتهاء العصر الذهبي لدول المدن، أصيب العالم اليوناني بهبوط عام في نضارته وحيويته، والواقع أنه إذا كانت هناك صفة بارزة يشترك فيها كل الفلاسفة الأثينيين الكبار، فهي موقفهم الإيجابي المقبل على الحياة. فلم يكن العالم في نظرهم مكانا سيئا للعيش، والدولة يمكن الإحاطة بجميع أطرافها في لمحة واحدة. وقد اتخذ أرسطو من هذه الصفة، كما رأينا، واحدة من

صفات مدينته المثلى، غير أن التوسع المقدوني أدى إلى زعزعة هذه النظرة السعيدة الراضية، وانعكس ذلك في كل الاتجاهات الفلسفية السائدة في تلك الأيام على صورة تشاؤم شامل وإحساس بانعدام الأمان. أما الشعور بالثقة الذاتية، الذي كان يتملك المواطنين الأرستقراطيين من أمثال أفلاطون، فقد اختفى إلى غير رجعة.

ويمكن القول بمعنى معين إن موت سقراط كان هو الحد الفاصل في الثقافة اليونانية. صحيح أن أعمال أفلاطون ستظهر بعد ذلك، غير أننا نشعر بالفعل بأننا بدأنا نهبط إلى وديان الثقافة الهلينستية. وبدأ يظهر في الفلسفة عدد من الحركات الجديدة، أولاها ترتبط مباشرة بأنتيسثنيس، وهو أحد تلاميذ سقراط. ويرتبط اسم أنتيسثنيس بإحدى المفارقات في التراث الإيلي، وهي المفارقة التي تقول إن من المستحيل إصدار أحكام ذات معنى. فإما أن تقول: «أ» هي «أ»، وهو حكم صحيح، ولكنه لا يستحق أن يقال، وإما أن تقول «أ» هي «ب»، ولما كانت «ب» ليست هي «أ»، فلا بد من أن يكون الحكم باطلا. فلا عجب إذن أن يفقد أنتيسثنيس ثقته بالفلسفة، ويعتزل في أخريات أيامه حياة الطبقة العليا التي كان يحياها، ويعيش الحياة البسيطة للناس العاديين. وقد تمرد على عادات عصره، وكان يتمنى أن يعود إلى حياة بدائية لا تشوبها شائبة من أعراف المجتمع المنظم وقيوده.

وكان من تلاميذه ديوجين Diogenes الذي كان مواطنا لسينوبي، وهي مستوطنة يونانية على شاطئ الأوكسين Euxine، ومنه استمدت الحركة الجديدة طابعها. وقد عاش ديوجين حياة تماثل حياة الكلب في بدائيتها، مما أكسبه لقب «الكلبي Cynic»، وتقول الأسطورة إنه عاش في حوض، وأن الإسكندر جاء مرة ليزور هذا الرجل المشهور، فسأله أن يبدي أي رغبة وسوف يحققها له، فكان الجواب: «لا تحجب عني النور»، وقد بلغ من إعجاب الإسكندر به أنه رد قائلا: «لو لم أكن الإسكندر لكنت ديوجين».

كان جوهر التعاليم الكلبية هو الانصراف عن المتع الدنيوية والتركيز على الفضيلة بوصفها الشيء الوحيد الجدير بأن نمتلكه، ومن الواضح أن هذه إحدى الأفكار الموروثة عن مذهب سقراط، غير أنها تمثل رد فعل سلبيا إلى حد ما على أحداث العالم. صحيح أنه كلما ضعفت روابط المرء بالعالم قل احتمال إصابته بالأذى أو خيبة الأمل، غير أن مثل هذه المنابع لا يتوقع منها أن تلهم المرء أي شيء يزيد على ذلك، ولقد تحول المذهب الكلبي بمضي الوقت إلى تراث قوي واسع الانتشار، وأصبح له في القرن الثالث ق. م. تأييد شعبي واسع في جميع أرجاء العالم الهلينستي. وبالطبع فإن كل ما يعنيه ذلك هو أن شكلا متدهورا من التعاليم الكلبية أصبح يعبر بصدق عن الأوضاع الأخلاقية للعصر، وكان ذلك نوعا من الموقف الانتهازي من الحياة، يغترف منها بكلتا يديه إن كان هناك ما يؤخذ، ولكنه لا يشكو في أوقات العسر، ويستمتع بالحياة حين يمكن الاستمتاع بها، ولكنه يقبل صروف الدهر بغير اكتراث. ومن هذا التطور للمذهب اكتسبت كلمة cynical معناها المذموم، غير أن الكلبية من حيث هي حركة فلسفية لم يكن فيها من الاستقلال والتلقائية ما يكفي لكي تستمر بذاتها، وإنما أدمج مضمونها الأخلاقي في المدرسة الرواقية، التي سنتحدث عنها بعد قليل.

وهناك نتاج آخر، مختلف إلى حد ما، لفترة التدهور الفلسفي هذه، هو حركة الشكاك، وإذا كان اسم هذه الحركة مستمدا من مجرد الشك أو الارتياب، فإن المذهب، بوصفه فلسفة، يرتفع بالشك إلى مرتبة العقيدة الراسخة. فهو ينكر أن يكون في وسع أي شخص أن يعرف أي شيء معرفة يقينية، ولكن المشكلة بالطبع هي أن المرء يود أن يعرف من أين جاء الفيلسوف الشكاك بهذه المعلومة. فكيف يعرف أن الأمر كذلك إذا كان موقفه ينكر صراحة إمكان المعرفة؟ إن هذا نقد يصبح منطبقا بمجرد أن نحول طابع الشك في آرائنا إلى مبدأ. أما إذا كان الهدف من هذا الشك هو أن يذكرنا بفائدة الحذر، فإن هذا وضع صحي لا حرج عليه.

ولقد كان أول الفلاسفة الشكاك هو بيرون Pyrrho من بلدة إليس Ellis، الذي طاف العالم مع جيوش الإسكندر، ولم تكن التعاليم الشكاكة شيئا جديدا، لأننا رأينا الفيثاغوريين والإيليين من قبل يثيرون الشكوك حول إمكان الثقة في الحواس، على حين أن السفسطائيين استحدثوا مفاهيم مماثلة اتخذوها أساسا لنسبيتهم الاجتماعية والأخلاقية، غير أن أحدا من هؤلاء المفكرين لم يجعل من الشك في ذاته قضية رئيسية. وعندما كان كتاب القرنين السابع عشر والثامن عشر يتحدثون عن الفلاسفة البيرونيين، كانوا يقصدون شكاكا من هذا النوع. أما بيرون نفسه فلا نكاد نعرف عنه شيئا، غير أن تلميذه تيمون Timon يبدو أنه أنكر إمكان الوصول إلى المبادئ الأولى للاستنباط. ولما كان التفسير الأرسطي للبرهان العلمي يرتكز على المبادئ الأولى، فقد كان ذلك هجوما خطيرا على أتباع أرسطو. وهذا هو السبب الذي جعل مدرسية العصور الوسطى تعادي الفلسفة البيرونية إلى هذا الحد. أما العرض الذي قدمه سقراط لمنهج الفرض والاستنباط فلا يتأثر بهجوم الشكاك، وهكذا فإن إحياء العلم في القرن السابع عشر كان يتباعد عن أرسطو ويعود إلى أفلاطون.

وبعد أن مات تيمون في العام ٢٣٥ ق. م. لم يعد مذهب الشك بدوره مدرسة مستقلة، بل اندمج في الأكاديمية، التي ظلت تتمسك بطابع من الشك قرابة مائتي عام. وكان ذلك بطبيعة الحال تشويها للتراث الأفلاطوني. صحيح أننا نجد عند أفلاطون فقرات لو انتزعت من سياقها لبدت وكأنها دعوة إلى التخلي عن أي محاولة للتفكير البناء، ويتمثل ذلك في الألغاز الجدلية في محاورة «بارمنيدس»، غير أن الجدل عند أفلاطون ليس أبدا غاية في ذاته، ولا يمكن تحريفه بمعنى شكيٍّ إلا إذا أسيء فهمه على هذا النحو. ومع ذلك، ففي عصر كانت الخرافات قد بدأت تغرقه، يمكن القول إن الشكاك قد أدوا خدمة جليلة بوصفهم فاضحين لهذه الخرافات، ولكنهم في الوقت ذاته كان يمكن أن يقرروا ممارسة بعض الطقوس الخرافية من دون أن

يشعروا داخليا بأنهم ملتزمون بها. وهذا الموقف السلبي الكامل هو الذي جعل حركة الشك، بوصفها مذهبا، تتجه إلى أن تجعل من معتنقيها جيلا يعرب عن ازدرائه بغير حماس، ويتميز بالذكاء أكثر مما يتميز بالسداد.

وخلال القرن الأول ق. م. عاد مذهب الشك ليصبح مرة أخرى تراثا مستقلا، وإلى هذا المذهب الشكي المتأخر ينتمي لوسيان Lucian المفكر الساخر في القرن الثاني الميلادي، وسكستوس إمبريقوس Sextus Empiricus، الذي ظلت أعماله باقية. غير أن مزاج العصر كان يحتاج آخر الأمر إلى نسق من المعتقدات أكثر تحديدا وأبعث على الراحة والاطمئنان. وهكذا فإن نمو النظرة القطعية الجازمة أخذ يطغى على فلسفة الشك.

* * *

إن المرء حين يقارن بين التأملات الفلسفية للعصر الهلينستي ونظائرها في التراث الأثيني العظيم وفي الفلسفات السابقة له، لا بد أن يلفت نظره موقف التراخي والعناء الذي يميز عصر التدهور. فقد كانت الفلسفة في نظر المفكرين القدامى مغامرة تحتاج إلى يقظة الرائد وشجاعته. وصحيح أن الفلسفات اللاحقة بدورها يمكن أن يقال عنها إنها اقتضت من ممارسيها شجاعة، غير أن هذه أصبحت شجاعة الاستسلام والتحمل بصبر، بدلا من ذلك الإقدام الجريء الذي يتميز به المستكشف، فقد أصبح الناس، في ذلك العصر الذي تهاوت فيه أركان المجتمع القديم، يلتمسون الأمان، وإذا لم يتيسر لهم الحصول عليه بسهولة، جعلوا من الصمود أمام الصعاب التي لايمكن تجنبها فضيلة. ويظهر ذلك أوضح ما يكون في المدرسة الفلسفية لأبيقور Epicurus.

ولقد وُلد أبيقور في العام ٣٤٢ ق. م. لأبوين أثينيين، وعندما بلغ الثامنة عشرة انتقل من ساموس إلى أثينا، ثم رحل بعد وقت قصير إلى آسيا الصغرى، حيث بهرته فلسفة ديموقريطس. وبعد أن تجاوز سن

الثلاثين بقليل أسس مدرسة كان مقرها أثينا منذ العام ٣٠٧ ق. م. حتى وفاته في العام ٢٧٠ ق. م. وكانت المدرسة أشبه بجماعة صغيرة تعيش في بيته وأرضه. وتسعى بقدر الإمكان إلى الانعزال عن صخب الحياة الخارجية ونزاعاتها، وقد ظلت الأمراض تدهم أبيقور طوال حياته، فتعلم كيف يتحملها من دون أن يشكو. وهكذا كان الهدف الرئيسي لمذهبه هو بلوغ حالة من الطمأنينة لا يعكر صفوها شيء.

إن الخير الأسمى عند أبيقور هو اللذة، ولولاها لكانت الحياة السعيدة مستحيلة. وتشمل اللذات التي كان يعنيها، ملذات الجسم وملذات العقل معا. أما الأخيرة فقوامها تأمل الملذات الجسمية، وهي ليست أسمى من الأولى بأي معنى حقيقي. ومع ذلك فلما كانت لدينا سيطرة أكبر على اتجاه أنشطتنا العقلية، فإننا نستطيع إلى حد ما أن نختار موضوعات تأملنا، على حين أن انفعالات الجسم تُفرض علينا إلى حد بعيد، وهنا تكمن الميزة الوحيدة للملذات العقلية. وتبعا لهذا الرأي فإن الإنسان الفاضل يحصر همه في السعي إلى ملذاته.

هذه النظرية العامة تؤدي إلى ظهور مفهوم للحياة الخيرة يختلف كل الاختلاف عن مفهومي سقراط وأفلاطون، ويتجه كلية إلى الابتعاد عن الفاعلية والمسؤولية، وبطبيعة الحال فإن سقراط كان ينظر بالفعل إلى حياة التأمل العقلي على أنها أفضل حياة على الإطلاق. غير أن ذلك لم يكن يعني عنده الانعزال والعزوف، بل إن من صميم واجبات الصفوة أن يقوموا بدور فعال في إدارة دفة الشؤون العامة. كذلك كان أفلاطون متشبعا بقوة بهذا الإحساس بأداء الواجب. فالفيلسوف الذي خرج من الكهف ينبغي أن يرجع ويساعد على تحرير أولئك الذين لا يملكون ما يملكه من نفاد البصيرة. وكان اقتناعه هذا هو الذي دفعه إلى القيام بمغامراته في صقلية. أما عند أبيقور فلا يتبقى شيء من فاعلية الحياة ونشاطها. صحيح أنه يميز بين اللذات الإيجابية والسلبية، ولكنه يعطي الأولوية للثانية، أما اللذة الإيجابية فتمارس في السعي إلى غاية تنطوي على لذة، بدافع

الرغبة في الشيء الذي نفتقر إليه. ولا يكاد يتحقق بلوغ الهدف، حتى تتحقق لذة سلبية في غياب أي رغبة أخرى. إنه انتشاء تخديري بحالة من الاكتفاء والتشبع.

وفي وسع المرء أن يفهم أن هذا النوع من أخلاق الحذر والفطنة كان مطلوبا في عصر يعاني انعدام الاستقرار واليقين في الحياة. أما من حيث هو إيضاح لطبيعة الخير، فهو بلا شك أحادي الجانب إلى أبعد حد. فهو يغفل، من بين ما يغفله، أن غياب الرغبة أو الشعور الشخصي سمة للسعي الإيجابي إلى المعرفة بالذات، ولقد كان سقراط على حق تماما حين ذهب إلى أن المعرفة خير. ذلك لأن السعي المتجرد إلى الفهم هو الذي يجعلنا نصل إلى ذلك النوع من اليقظة المنزهة التي كان يبحث عنها أبيقور.

غير أن مزاج أبيقور الشخصي أدى به إلى أن يكون أقل اتساقا مما توحي به آراؤه الأقرب إلى التقشف. فقد كان يقدر الصداقة فوق كل شيء آخر، على الرغم من أن الصداقة لا يمكن أن تعد، كما هو واضح، ضمن اللذات السلبية، أما أن كلمة «الأبيقوري» أصبحت تستخدم علامة على حياة الترف والمتعة، فذلك يرجع إلى أن قدرا كبيرا من الافتراء قد حل بأبيقور على أيدي معاصريه من الرواقيين وخلفائهم، الذين استنكروا ما بدا لهم أنه نظرة إلى الحياة مفرطة في المادية لدى الأبيقوريين. وهذا رأي يزداد خطؤه وتضليله وضوحا إذا أدركنا أن مجموعة الأبيقوريين كانت تحيا بالفعل حياة متقشفة.

لقد كان أبيقور ماديا بمعنى أنه كان يؤمن بالمذهب الذري عند ديمقريطس. غير أنه لم يأخذ بالرأي القائل إن حركة الذرات تحكمها قوانين صارمة. ففكرة القانون، كما أوضحنا من قبل، مستمدة في الأصل من المجال الاجتماعي. ولم تطبق على أحداث العالم الطبيعي إلا فيما بعد. والدين بدوره ظاهرة اجتماعية، ومن هنا فإن هذين الاتجاهين الفكريين يتلاقيان في قولهما بمفهوم الضرورة، فالآلهة هي المشرعة النهائية للقوانين. وهكذا فإن أبيقور،

في رفضه للدين، اضطر إلى استبعاد قانون الضرورة الصارم بدوره. وعلى ذلك فإن الذرات عند أبيقور يسمح لها بقدر معين من الاستقلال التلقائي، وإن كانت أي عملية معينة لا تكاد تبدأ في الحدوث حتى يصبح مجراها التالي متماشيا مع القوانين، كما هي الحال عند ديمقريطس.

أما عن النفس فإنها لا تعدو أن تكون نوعا من المادة تختلط جزيئاته بالذرات المكونة للجسم. ويفسر الإحساس بأنه تصادم انبعاثات من الأشياء مع ذرات النفس، وحين يحل الموت، تفقد ذرات النفس تماسكها مع الجسم وتتبعثر، فتظل باقية بوصفها ذرات، ولكنها لا تعود قادرة على الإحساس، وعلى هذا النحو يثبت أبيقور أن الخوف من الموت أمر يتنافى مع العقل، لأن الموت ذاته ليس شيئا يمكننا أن نجربه. وعلى الرغم من أنه كان يعارض الدين بشدة، فإنه لم يرفض فكرة وجود الآلهة، غير أن وجودها لا يزيد حياتنا خيرا أو شرا، ذلك لأن الآلهة ذاتها تمارس المبادئ الأبيقورية بكل شغف، ومن ثم فهي لا تكترث بمشاكل البشر، ولا تفرض ثوابا أو عقابا. ومجمل القول إن من واجبنا أن نسلك سبيل الحرص والاعتدال بهدف بلوغ حالة من التوازن الذي لا يعكره شيء، وهو أرفع اللذات، ومن ثم فهو الخير الأسمى.

على أن الأبيقورية، على خلاف المدارس الأخرى، لم تصنع تراثا علميا، وقد ظلت اتجاهاتها الفكرية التحررية، ومعارضتها للممارسات الخرافية، تلقى احتراما بين صفوة مختارة من الطبقات العليا في أوائل عهد الإمبراطورية الرومانية، على الرغم من أن الرواقية أخذت تحل محلها بالتدريج، حتى على المستوى الأخلاقي، ولا يظهر بعد ذلك في التراث الأبيقوري إلا اسم واحد مشهور هو اسم الشاعر الروماني لوكريتيوس، Lucretius الذي عاش من العام ٩٩ ق. م. حتى العام ٥٥ ق. م. إذ قدم لوكريتيوس عرضا للمذهب الأبيقوري في كتاب شعري مشهور اسمه «في طبيعة الأشياء»

(De rerum natural). أما أقوى الحركات الفلسفية تأثيرا، من بين المذاهب التي ازدهرت في العصر الهلينستي، فهي الرواقية. ولقد كانت الرواقية مذهبا أضعف ارتباطا بأرض اليونان الأصلية من المدارس الأثينية الكبرى، ولذلك كان بعض من أشهر ممثليها شرقيين، وفيما بعد كانوا من الرومان الغربيين، وكان مؤسس الحركة فينيقيا قبرصيا اسمه زينون، لا نعرف تاريخ مولده بالضبط، ولكنه يقع خلال النصف الثاني من القرن الرابع ق. م. وقد انتقل في شبابه أولا إلى أثينا، لمتابعة الأعمال التجارية لأسرته، وهناك ظهرت ميوله الفلسفية، فتخلى عن التجارة وأنشأ بعد مدة مدرسة خاصة به. وكان من عادته أن يحاضر في رواق بويكيلي Stoa Poikile وهو ممر مسقوف ومصبوغ بألوان متعددة، ومن هنا جاء اسم المذهب الرواقي Stoicism.

استمرت الفلسفة الرواقية زهاء خمسة قرون، وخلال هذه المدة طرأت على تعاليمها تغيرات كبيرة. غير أن ما يجمع الحركة كلها هو تعاليمها الأخلاقية التي ظلت على ما هي عليه طوال الوقت. ويرجع أصل هذا الجانب في الرواقية إلى الطريقة السقراطية في الحياة، وهكذا كانت الفضائل التي يقدرها الرواقيون هي الشجاعة في مواجهة الخطر والألم، وعدم الاكتراث بالأوضاع المادية. وكان هذا التأكيد لأهمية قوة التحمل والتنزه هو الذي أضفى على كلمة «الرواقي» معناها الحديث.

إن الرواقية، من حيث هي نظرية أخلاقية، تبدو نظاما صارما لا لون له، إذا ما قورن بنظريات العصر الكلاسيكي. غير أنها نجحت، من حيث هي مذهب، في اجتذاب عدد من الأتباع يفوق ما اجتذبه مذهب أفلاطون وأرسطو ومن الجائز أن تأكيد أفلاطون للمعرفة بوصفها الخير الأسمى لم يكن يُقبل بسهولة بين أناس كانوا منغمسين في الحياة العملية. وعلى أي حال فقد كان المذهب الرواقي هو الذي استحوذ على خيال

الملوك والحكام الهلينستيين. أما مسألة إن كان هذا يكفي لتحقيق آمال سقراط في أن يصبح الفلاسفة ملوكا والملوك فلاسفة، فهذا أمر مشكوك فيه.

ولم يتبق لنا شيء من أعمال الرواقيين الأوائل إلا على شكل شذرات، وإن كان من الممكن تكوين فكرة معقولة عن تعاليمهم عن طريق تجميعها، ويبدو أن اهتمام زينون كان أخلاقيا في المحل الأول، ومن المسائل الرئيسية التي ظلت تشغل الاهتمام طوال عهد الفلسفة الرواقية، مشكلة الحتمية وحرية الإرادة، وهي مسألة فلسفية كبرى ظلت تحتفظ بقدر من الحيوية جعلها موضوعا لاهتمام الفلاسفة عبر العصور حتى يومنا هذا. ففي رأي زينون أن الطبيعة خاضعة بدقة لحكم القانون. ويبدو أن نظريته الكونية قد استلهمت آراء الفلاسفة السابقين لسقراط أساسا. فقد كان زينون يرى، مثل هرقليطس، أن المادة الأصلية هي النار، ومنها تنفصل العناصر الأخرى بمضي الوقت، وذلك على نحو يشبه نظريات أنكساجوراس إلى حد ما. وفي النهاية يحدث حريق شامل، ويعود كل شيء إلى النار الأصلية، وتبدأ الأمور كلها سيرتها من جديد، كما في نظرية الدورات عند أنبادقليس. أما القوانين التي يسير العالم في مجراه وفقا لها فتصدر عن سلطة عليا تحكم التاريخ في كل تفاصيله. فكل شيء يحدث من أجل هدف معين، على نحو مقدر مقدما. أما الفاعلية العليا أو الإلهية فلا تعد شيئا خارجا عن العالم، وإنما هي تسري فيه، كالماء حين يتسرب في الرمال. وهكذا فإن الله قوة كامنة، يحيا جزء منها داخل كل كائن بشري، وقد أصبح هذا الاتجاه في التفكير مشهورا في العصر الحديث بفضل الكتابات الفلسفية لاسبينوزا الذي تأثر بالتراث الرواقي.

وأسمى خير هو الفضيلة، التي يكون قوامها هو العيش في وحدة مع العالم، ولكن ينبغي ألا نتصور هذه الفكرة على أنها تحصيل حاصل، على أساس أن كل ما يوجد لا بد أن يكون في وحدة مع العالم، بل إن المقصود هنا هو توجيه إرادة الشخص بحيث تمتزج بالطبيعة بدلا من

أن تعارضها، أما النعم الدنيوية فلا تعد ذات قيمة كبيرة. فقد يحرم طاغية إنسانا من كل الأشياء الخارجية التي يملكها، بل حتى من الحياة، ولكنه لا يستطيع أن يسلبه فضيلته، التي هي ملك له متأصل فيه، يستحيل انتزاعها منه، وهكذا نصل إلى النتيجة القائلة إن الإنسان حين يرفض المطالب الزائفة للخيرات الخارجية، تصبح حريته كاملة، لأن فضيلته، التي هي وحدها الشيء الجدير بالاهتمام، لا يمكن أن يؤثر فيها أي ضغط خارجي.

وعلى الرغم مما تثيره هذه الآراء من إعجاب بوصفها قواعد لحياة كريمة، فإن في المذهب أخطاء خطيرة من حيث هو نظرية أخلاقية، وذلك لأنه إذا كان العالم يحكمه القانون، فلا جدوى من أن تعظ الناس بأن الفضيلة تعلو على كل شيء، إذ إن السبب الوحيد الذي جعل الفضلاء فضلاء هو أن الأمور كان ينبغي أن تكون على هذا النحو، وكذلك الحال في الأشرار، وماذا نقول عندئذ عن الألوهية التي تدبر للشر مقدما؟ إن الاقتراح الذي تقدم به أفلاطون في أحد مواضع «الجمهورية» والقائل إن الله هو فاعل الخير وحده في العالم، لن يجدي هنا فتيلا. يمكننا أن نوجه اعتراضات مماثلة إلى اسبينوزا وليبنتس (*) اللذين يحاولان تجنب الصعوبة بالقول إن العقل البشري عاجز عن إدراك ضرورة الأشياء ككل، على حين أن كل شيء مرتب على أفضل نحو في أحسن عالم ممكن.

ولكن، بغض النظر تماما عن الصعوبات المنطقية في النظرية، يبدو أن هناك أخطاء واقعية واضحة. ذلك لأن من حقنا أن نخشى ألا يكون البؤس بوجه عام مؤديا إلى رفع شأن الفضيلة أو إعلاء الروح. وفضلا عن ذلك فإن، من الاكتشافات الباعثة للأسى في هذا العصر التقدمي

(*) أعتقد أن الجمع بين اسبينوزا وبين ليبنتس في حكم واحد من هذا النوع فيه قدر كبير من عدم الإنصاف للأول، ذلك لأن كل ما قاله المؤلف بعد ذلك ينطبق على ليبنتس وحده، الذي ألف كتابا مستقلا ينفي فيه وجود الشر في ظل العناية الإلهية (Theodicee). أما اسبينوزا فكانت هذه المشكلة غير قائمة أصلا بالنسبة إليه، لأنه رفض تشبيه الألوهية بالإنسان، ولم يكن يؤمن بأن لكلمة الشر أو الخير معنى على المستوى الكوني المطلق [المترجم].

الذي نعيش فيه، أن من الممكن باستخدام المهارة اللازمة تحطيم إرادة أي شخص تقريبا، مهما كانت صلابة معدنه. ولكن الأمر الذي تصدق فيه الرواقية بحق هو إدراكها أن الفضيلة من حيث هي خير داخلي، أهم بمعنى ما من كل ماعداه. فمن الممكن دائما أن نعوض بقدر معين ما يضيع من الممتلكات المادية، أما إذا فقد المرء احترامه لذاته، فإنه ينحط إلى ما دون مستوى البشر.

أما أول عرض منهجي للمذهب الرواقي فيقال إنه يرجع إلى كريسبوس (Chrysippus ٢٨٠ ق. م – ٢٠٧ ق. م)، وإن كانت مؤلفاته لم يبق منها شيء . في هذه المرحلة كان الرواقيون يبدون اهتماما أكبر بالمنطق واللغة، فصاغوا نظرية القياس الشرطي والانفصالي، واكتشفوا علاقة منطقية مهمة تسمى في المصطلح الحديث بالتضمن (أو اللزوم) المادي. تلك هي العلاقة بين القضيتين في الحالة التي لا تكون فيها الأولى صادقة والثانية كاذبة. فلنتأمل القضية: «إذا هبط البارومتر (مقياس الضغط الجوي) نزل المطر». هنا نجد العلاقة بين عبارة (هبط البارومتر وعبارة «نزل المطر» علاقة لزوم مادي. كذلك اخترع الرواقيون مصطلحات للنحو الذي أصبح لأول مرة على أيديهم ميدانا للبحث العلمي المنظم. فأسماء الحالات النحوية اختراع رواقي. وقد وصلت الترجمات اللاتينية لهذه الحالات إلى اللغات الأجنبية الحديثة عن طريق النحويين الرومان، ومازالت تستخدم حتى اليوم.

ولقد اكتسبت التعاليم الرواقية مكانة قوية في روما بفضل الجهود الأدبية للفيلسوف شيشرون Cicero الذي درس على الفيلسوف الرواقي بوزيدونيوس Posidonius. وكان هذا الإغريقي القادم من سورية قد قام بأسفار كثيرة وأسهم في ميادين متعددة، منها ميدان الفلك الذي تحدثنا عن بحوثه فيه من قبل، ومنها ميدان التاريخ الذي واصل فيه أعمال المؤرخ بوليبيوس Polybius. أما موقفه الفلسفي فكان فيه جانب من تراث الأكاديمية القديم، في وقت كانت فيه الأكاديمية ذاتها قد أصبحت خاضعة لتأثيرالشكاك، كما ذكرنا من قبل.

وعلى الرغم من أن ممثلي الرواقية المتأخرين كانوا، من الوجهة الفلسفية، أقل أهمية، فقد بقيت لنا كتابات ثلاثة منهم كاملة، كما أننا نعرف معلومات كثيرة عن حياتهم. وعلى الرغم من أن أوضاعهم الاجتماعية كانت تتفاوت بشدة، فإن فلسفاتهم كانت متشابهة إلى حد بعيد. هؤلاء هم سنكا Seneca عضو مجلس الشيوخ الروماني الذي كان يتحدر من أصل إسباني، وإبكتيتوس Epictetus العبد اليوناني الذي أُعتق في عهد نيرون، وماركوس أوريليوس Marcus Aurelius الإمبراطور الذي ينتمي إلى القرن الثاني الميلادي، وكلهم كتبوا مقالات أخلاقية تسري فيها الروح الرواقية.

ولد سنكا في العام ٣ ق. م. أو نحو ذلك، وكان ينتمي إلى أسرة إسبانية ميسورة الحال، انتقلت إلى العيش في روما. ومارس العمل السياسي حتى احتل منصبا وزاريا، ولكن الأقدار تربصت له في عهد كلاوديوس Claudius، الذي كانت شخصيته ضعيفة، وأذعن لرغبة زوجته ميسالينا Messalina حين طلبت إليه أن ينفي سنكا العام ٤١ ميلادية. ويبدو أن سنكا، الذي كان عندئذ عضوا في مجلس الشيوخ، قد مارس قدرا زائدا من الحرية في انتقاد سلوك الإمبراطورة التي كانت بدورها تسلك في حياتها بطريقة أكثر تحررا مما ينبغي، والتي انتهت حياتها، على أي حال، نهاية مفاجئة بعد بضع سنوات، وتزوج كلاوديوس بعدها من أجريبينا Agrippina التي أنجبت له نيرون. وفي العام ٤٨ ميلادية استُدعي سنكا من منفاه في كورسيكا لكي يتولى تربية وريث العرش الإمبراطوري. غير أن الأمير الروماني لم يكن يبشر بأي خير بالنسبة إلى الجهود التربوية التي بذلها الفيلسوف الرواقي. ومع ذلك فإن سنكا ذاته كان بعيدا كل البعد عن نوع الحياة المتوقع من شخص يعظ الناس بالأخلاق الرواقية. فقد جمع ثروة طائلة، اكتسب معظمها عن طريق إقراض النقود إلى سكان بريطانيا بأرباح ضخمة. ومن الجائز أن هذا كان أحد أسباب التذمر الذي أدى إلى التمرد في الولاية البريطانية. ولكن البريطانيين، ولله الحمد، يحتاجون الآن، لكي

تتولد لديهم عقلية ثورية، إلى ما هو أكثر من أسعار فائدة عالية. وعندما أصبح نيرون أكثر استبدادا وجنونا، عاد إلى اضطهاد سنكا مرة أخرى. وفي النهاية طلب إليه أن ينتحر، بدلا من أن توقع عليه عقوبة الإعدام، ففعل ذلك بالطريقة التي كانت سائدة في ذلك الحين، وهي قطع شرايينه. وهكذا يمكن القول إن طريقة موته كانت متماشية مع فلسفته، على الرغم من أن حياته لم تكن في عمومها متسمة بالطابع الرواقي.

أما إبكتيتوس فكان يونانيا، ولد نحو العام ٦٠ ميلادية. ويذكرنا اسمه ذاته بأنه كان عبدا، لأن معنى الاسم هو: الشخص المقتنَى. ولقد ترك فيه سوء المعاملة الذي تعرض له خلال سنواته الأولى آثارا دائمة، هي رجل عرجاء، واعتلال عام في صحته. وعندما اكتسب إبكتيتوس حريته، بدأ يقوم بالتدريس في روما حتى العام ٩٠ ميلادية، حين طرده دوميتيان Domitian، ومعه رواقيون آخرون، لأنهم كانوا ينتقدون حكم الإمبراطور الإرهابي، ويشكلون قوة معنوية تقف في وجه العرش الإمبراطوري. وقضى سنوات حياته الأخيرة في نيكوبوليس Nicopolis في الشمال الغربي لليونان، حيث توفي نحو العام ١٠٠ ميلادية. وبفضل تلميذه أريان Arrian حفظت لنا بعض أحاديث إبكتيتوس، وفيها نجد الأخلاق الرواقية معروضة بطريقة تتماشى إلى حد بعيد مع ما أوضحناه من قبل.

وإذا كان إبكتيتوس قد ولد عبدا، فإن آخر الكتاب الرواقيين العظام كان، على العكس من ذلك، إمبراطورا. فقد عاش ماركوس أوريليوس ما بين العامين ١٢١ و١٨٠ ميلادية، وتبناه عمه، أنطونينوس بيوس Antoninus Pius الذي كان من أكثر أباطرة الرومان تحضرا، كما يوحي بذلك لقبه الأخير (الذي يعني: التقي). وقد خلفه ماركوس أوريليوس على العرش في العام ١٦١ ميلادية، وقضى بقية حياته في خدمة الإمبراطورية. وكان الزمن الذي عاش فيه زمن اضطرابات طبيعية وعسكرية، وانشغل الإمبراطور دائما بكبح جماح القبائل

البربرية الذين أخذت غاراتهم على حدود الإمبراطورية تهدد سيادة روما. وعلى الرغم من أن حمل المنصب كان ثقيلا عليه، فقد رأى من واجبه أن يضطلع به. ونظرا إلى أن الدولة كانت مهددة بأخطار خارجية وداخلية، فقد اتخذ من الإجراءات ما يساعد على حفظ النظام، فاضطهد المسيحيين، لا بدافع الشر، بل لأن رفضهم لعقيدة الدولة كان مصدرا للشقاق. ولعله كان في ذلك على حق، وإن كان الاضطهاد في الوقت ذاته هو دائما علامة على ضعف من يمارسه. فالمجتمع الواثق من نفسه، المستقر بثبات، لا يحتاج إلى اضطهاد الخارجين عليه.

ولقد وصل إلينا النص الكامل لكتاب «التأملات Meditations» لماركوس أوريليوس، وهذه التأملات هي يوميات من الخواطر الفلسفية سُجلت، بقدر ما كان يسمح الوقت، خلال لحظات الراحة التي كان الإمبراطور يختطفها اختطافا من وسط مهامه الحربية ومشاغله في إدارة الشؤون العامة. ومن الجدير بالذكر أن ماركوس أوريليوس، على الرغم من اعتناقه النظرية الرواقية العامة في الخير، كان يحمل آراء عن الواجب الاجتماعي أقرب إلى روح أفلاطون. فلما كان الإنسان كائنا اجتماعيا، فإن من واجبنا أن نقوم بدورنا في الشؤون السياسية العامة. ويؤدي ذلك، على الصعيد الأخلاقي، إلى تأكيد الصعوبة المتعلقة بحرية الإرادة والحتمية، التي أشرنا إليها من قبل. فقد رأينا أن الفضيلة أو الرذيلة لدى الإنسان هي، وفقا لموقف الرواقي العام، مسألة شخصية لا تأثير لها على الغير. أما في ضوء الموقف الاجتماعي فإن الصفات الأخلاقية لكل شخص يمكن أن يكون لها تأثير واضح جدا على كل شيء آخر. ولو كان الإمبراطور قد نظر إلى واجباته بطريقة أقل تشددا، لازداد الشقاق بلا جدال بالنسبة إلى ما كان موجودا من قبل. على أن الرواقية لم تستطع قط أن تهتدي إلى حل مقنع لهذه الصعوبة.

أما فيما يتعلق بمسألة المبادئ الأولى، التي كانت مشكلة تخلفت من عصر أفلاطون وأرسطو، فقد وضع الرواقيون نظرية في الأفكار الفطرية، التي هي نقاط بداية بديهية وواضحة بذاتها، يمكن أن تبدأ بها العملية الاستنباطية. وقد أصبح هذا الرأي سائدا في فلسفة العصور الوسطى، كما قال به بعض أصحاب المذهب العقلي من المحدثين، إذ إنه يعد حجر الزاوية، من الوجهة الميتافيزيقية، في المنهج الديكارتي. وقد كان المذهب الرواقي، في تصوره للإنسان، أكرم من نظريات العصر الكلاسيكي. فأرسطو، كما ذكرنا من قبل، قد ذهب إلى حد الاعتراف بأن اليوناني ينبغي ألا يكون عبدا لأي واحد من مواطنيه، أما الرواقية فإنها ذهبت إلى أن الناس جميعا، بمعنى معين متساوون، وكانت في ذلك تسير على هدى الممارسة التي اتبعها الإسكندر، وإن كان الرق قد انتشر خلال عصور الإمبراطورية على نطاق أوسع مما كان في أي عهد مضى. وفي ضوء هذا الاتجاه الفكري، أدخلت الرواقية التمييز بين القانون الطبيعي وقانون الأمم. والمقصود بالحق الطبيعي هنا ما يكون من حق الإنسان بناء على طبيعته البشرية وحدها. ولقد كان لنظرية الحقوق الطبيعية بعض التأثيرات النافعة على التشريع الروماني، لأنها خففت من محنة أولئك الذين حرموا من أن يكون لهم مركز اجتماعي بالمعنى الكامل. وقد أعيد إحياء هذه النظرية، لأسباب مماثلة، في الفترة التالية لعصر النهضة الأوروبية، وذلك خلال الصراع ضد فكرة حقوق الملوك الإلهية.

وعلى الرغم من أن اليونان كانت هي ذاتها المركز الثقافي للعالم، فإنها لم تتمكن من الاستمرار بوصفها أمة حرة مستقلة. ومن جهة أخرى فإن التقاليد الثقافية اليونانية قد انتشرت طولا وعرضا، وخلفت آثارا دائمة، وذلك في الحضارة الغربية على الأقل. فقد اصطبغ الشرق الأوسط بالصبغة اليونانية بفضل تأثير الإسكندر، أما في الغرب، فقد أصبحت روما حاملة لواء التراث اليوناني.

كان أول اتصال بين اليونان وروما هو ذلك الذي حدث عن طريق المستعمرات اليونانية في جنوب إيطاليا. ولم يترتب على حملات الإسكندر تعكير للأوضاع في البلاد التي تقع غرب اليونان. ففي بداية العصر الهلينستي، كانت القوتان الكبيرتان في المنطقة هما سراقوزة وقرطاجة، وكلتاهما سقطت في أيدي الرومان خلال القرن الثالث، نتيجة للحربين الأوليين في الحروب البونية (Punic). وخلال هذه العمليات العسكرية ضُمت إسبانيا. وقد شهد القرن الثاني غزو اليونان ومقدونيا. ثم نشبت حرب «بونية» ثالثة انتهت بتدمير شامل لمدينة قرطاجة في العام ١٤٦. وفي العام نفسه لقيت كورنثة المصير نفسه على أيدي الجحافل الرومانية. على أن عمليات التدمير هذه، التي كانت تتسم بقسوة متعمدة، كانت هي الاستثناء، وقد وجدت من ينتقدونها في ذلك العصر، كما في العصور التالية. ومن هذه الناحية يمكننا أن نقول إن عصرنا الحاضر يعود بسرعة إلى العصور البربرية.

وفي خلال القرن الأول ق. م. أضيفت آسيا الصغرى وسورية ومصر وبلاد الغال إلى الأقاليم الرومانية، بينما بريطانيا في القرن الأول الميلادي. ولم تكن هذه الغزوات المتعاقبة نتيجة تعطش إلى المغامرة فقط، بل لقد أملاها البحث عن حدود طبيعية يمكن الدفاع عنها من دون صعوبة كبيرة في وجه إغارات القبائل المعادية التي تعيش وراء هذه الحدود. وقد أمكن بلوغ هذا الهدف في السنوات الأولى للإمبراطورية، إذ كانت أراضي روما تُحَدُّ من الشمال بنهرين كبيرين، هما الراين والدانوب، ومن الشرق بالفرات والصحراء العربية، ومن الجنوب بالصحراء الكبرى، ومن الغرب بالمحيط. وفي هذا الإطار، عاشت الإمبراطورية الرومانية في سلام واستقرار نسبيين خلال القرنين الأولين بعد الميلاد.

وكانت روما قد بدأت، سياسيا، بوصفها دولة مدينة مشابهة من نواح كثيرة لنظيراتها في اليونان. ومرت بفترة أحيطت بالأساطير، حكمها خلالها الملوك الإتروسكيون Etruscan، أعقبتها جمهورية

تسودها طبقة حاكمة أرستقراطية كانت تسيطر على مجلس الشيوخ (الأعيان). ومع نمو حجم الدولة وازدياد أهميتها، حدثت تغيرات دستورية في اتجاه الديموقراطية، وفرضت هذه التغييرات نفسها عليها. صحيح أن مجلس الشيوخ ظل يحتفظ لنفسه بسلطات كبيرة، ولكن المجلس الشعبي أصبح يمثل بلجان كان لها صوت في شؤون الدولة. كذلك أصبح منصب القنصل في النهاية متاحا لأشخاص من أصول غير أرستقراطية. غير أن الغزو والتوسع أديا إلى اكتساب الأسر الحاكمة ثروات هائلة، على حين أن صغار الملاك طردوا من الأرض باستخدام قوة عمل العبيد في الأراضي الزراعية ذات المساحة الضخمة التي كان يحوزها ملاك غير مقيمين. وهكذا أصبحت السيادة المطلقة لمجلس الشيوخ. ولم يكتب النجاح لحركة ديموقراطية شعبية قادها جراكي Gracchi قرب نهاية القرن الثاني ق. م. كما أدت سلسلة من الحروب الأهلية في نهاية الأمر إلى إقامة الحكم الإمبراطوري. وأخيرا نجح أوكتافيان Octavian ابن يوليوس قيصر بالتبني، في إعادة النظام، ومنح لقب «أغسطس Ougustus» (الممجد)، وحكم بوصفه إمبراطورا، وإن كان قد احتفظ شكليا بالمؤسسات الديموقراطية.

ولقد ظلت الإمبراطورية الرومانية تعيش، على وجه العموم، في سلام طوال ما يقرب من مائتي عام بعد موت أغسطس في عام ٤١ ميلادية. صحيح أنه قد ثارت بعض القلاقل الداخلية، وحدثت اضطهادات، ولكنها لم تكن ذات أبعاد تؤدي إلى زعزعة أركان الحكم الإمبراطوري. وهكذا كانت الحروب تشن على طول الحدود، على حين أن روما كانت تحيا حياة هادئة منظمة.

وفي النهاية أخذ الجيش ذاته يعمل على استغلال قوته، التي كان يستخدمها في الحصول على الذهب مقابل منحه التأييد للحاكم. وعلى هذا النحو أصبح الأباطرة يرتقون العرش بتأييد من الجيش، ويسقطون بمجرد سحب هذا التأييد. وقد أمكن تجنب الكارثة لفترة ما بفضل الجهود الدائبة التي بذلها ديوكليتيان

Diocletian (٢٨٦ – ٣٠٥) وقسطنطين Constantine (٣١٢ – ٣٣٧)، ولكنهما اتخذا تدابير للطوارئ أدى بعضها إلى زيادة سرعة التدهور. وكان يحارب في صف الإمبراطورية أعداد كبيرة من المرتزقة الألمان، وقد تبين في النهاية أن هذا كان واحدا من عوامل سقوطها. وبمضى الوقت أصبح الأمراء البرابرة، الذين تدربوا على فنون الحرب خلال خدمتهم في الجيوش الرومانية، يعتقدون أن مهاراتهم التي اكتسبوها حديثا يمكن أن تجلب مكسبا أكبر إذا ما استخدمت لتحقيق مصالحهم الخاصة، بدلا من مصلحة سادتهم الرومان. وهكذا سقطت مدينة روما في أيدي القوط بعد فترة قصيرة لا تتجاوز مائة العام. ومع ذلك فقد بقي شيء من التراث الثقافي الماضي عن طريق تأثير المسيحية، التي أصبحت في عهد قسطنطين هي العقيدة الرسمية للدولة. فبقدر ما اعتنق الغزاة هذا الدين، استطاعت الكنيسة أن تحتفظ إلى حد ما بمعارف الحضارة اليونانية، أما الإمبراطورية الشرقية فكان مصيرها مختلفا، إذ فرض المسلمون عليها عقيدتهم، ونقلوا التراث اليوناني إلى الغرب من خلال حضارتهم الخاصة.

لقد كانت لروما حضارة تكاد تكون كلها مستعارة، إذ كان العالم الروماني في فنونه وعماراته وآدابه وفلسفته يحاكي النماذج اليونانية العظيمة، مع تفاوت في حظه من النجاح. وعلى الرغم من ذلك فإن هناك ميدانا واحدا نجح فيه الرومان حيث أخفق اليونانيون، بل والإسكندر ذاته، ذلك هو ميدان الحكم على نطاق واسع، بما فيه من قانون وإدارة. في هذا الميدان كان لروما بعض التأثير على الفكر اليوناني. فقد رأينا من قبل أن يونانيي العصور الكلاسيكية كانوا في المسائل السياسية عاجزين عن تجاوز المثل العليا لدولة المدينة. أما روما فكانت رؤيتها أوسع، وفرض هذا نفسه على المؤرخ بوليبيوس Polybius، وهو يوناني ولد نحو العام ٢٠٠ ق. م. وسقط في أسر الرومان. وكان بوليبيوس، شأنه شأن بانايتيوس Panaetius الرواقي، ينتمي إلى حلقة

من المثقفين كانت تتجمع حول سكيبيو Scipio الأصغر. ولكن باستثناء هذا التأثير السياسي، لم يكن في استطاعة روما أن تقدم شيئا يمكنه أن يلهم المفكرين اليونانيين أفكارا جديدة. ومن جهة أخرى فإن اليونان، وإن تكن قد تحطمت من حيث هي دولة، كانت منتصرة في الميدان الثقافي على غزاتها الرومان. فقد كان الرومان المثقفون يتكلمون اليونانية، مثلما كان المثقفون الأوروبيون حتى عهد قريب يتكلمون الفرنسية. وكانت الأكاديمية في أثينا تجتذب أبناء الطبقة الرومانية العليا، وفيها تعلم شيشرون. وهكذا فإن المعايير اليونانية كانت تطبق في كل مجال، وكانت نواتج روما، في نواح كثيرة، مجرد نسخة باهتة لأصول يونانية. وكانت الفلسفة الرومانية بوجه خاص عقيمة في التفكير الأصيل.

ولقد أسهم طابع النقد والتشكيك الذي اتسم به التراث اليوناني، مقرونا بالانهيار الذي حدث في العصور الهلينستية، في التخفيف من صرامة الفضائل الرومانية القديمة، خصوصا عندما تدفقت على البلاد ثروات هائلة نتيجة للتوسع فيما وراء البحار. صحيح أن التأثير الإغريقي الأصيل قد تناقصت قوته وأصبح مركزا في أفراد قلائل، لاسيما بين الطبقة الأرستقراطية في مدينة روما. ولكن العناصر غير الإغريقية في الحضارة الهلينستية أخذت تزداد قوة بمضي الوقت. فقد كان الشرق، كما لاحظنا من قبل، يقدم عنصرا من التصوف كان في مجمله أقل سيطرة في الحضارة اليونانية، وعلى هذا النحو تسربت إلى الغرب المؤثرات الدينية الوافدة من بلاد ما بين النهرين ومن مناطق أخرى مجاورة، وأدت إلى حركة تلفيقية نشطة، خرجت منها المسيحية ذاتها ظافرة في نهاية الأمر. وفي الوقت ذاته شجع التيار الصوفي على انتشار مختلف أنواع المعتقدات والممارسات الخرافية. وأخذت القوى اللاعاقلة تزداد رسوخا كلما قل رضاء الناس عن نصيبهم في هذه الحياة الأرضية، وكلما تضاءلت ثقتهم بقدراتهم الخاصة. صحيح أن الإمبراطورية قد

تمتعت بقرنين من السلام، ولكن عهد السلام الروماني Pax Romana لم يكن عصر نشاط عقلي بناء. فكانت الفلسفة، بقدر مايمكن أن يقال إنها كانت موجودة، تسير في التيار الرواقي. أما في الجانب السياسي فقد كان ذلك يمثل تقدما بالقياس إلى النزعة الإقليمية التي كان يتسم بها كبار المفكرين الكلاسيكيين، إذ إن الرواقية كانت تدعو إلى الإخاء بين البشر. ونظرا إلى أن روما قد أصبحت هي حاكمة العالم المعروف عندئذ طوال قرون عدة، فإن هذه الفكرة الرواقية قد اكتسبت أهمية ملموسة، ولكن الإمبراطورية كانت بالطبع تنظر بدورها إلى العالم الخارجي عن حدودها بالترفع نفسه الذي كان يمكن أن تنظر به دول المدينة اليونانية إليه. صحيح أنه كانت هناك بعض الاتصالات بالشرق الأقصى، غير أنها لم تكن تكفي لكي تقنع المواطن الروماني بأن هناك حضارات عظيمة أخرى لا يمكن استبعادها ببساطة على أنها أجنبية أو بربرية. وهكذا فإن روما، مع كل ما كانت تتسم به من اتساع أفق الرؤية، كانت معرضة لنفس الغرور الذي اتسم به أسلافها الثقافيون اليونانيون. بل إن الكنيسة المسيحية ذاتها قد ورثت هذه الرؤية المشوهة، لأنها أطلقت على نفسها اسم «الكاثوليكية» أي الشاملة أو العالمية، على الرغم من أنه كانت توجد في الشرق عقائد أخرى عظيمة لم تكن مذاهبها الأخلاقية تقل تقدما عن المسيحية. فقد كان الناس لا يزالون يحلمون بحكومة وحضارة عالميتين.

وهكذا فإن أعظم دور قامت به روما كان نقل ثقافة أقدم من ثقافتها وأرفع منها. وقد تحقق ذلك بفضل العبقرية التنظيمية للحكام الرومان، والتماسك الاجتماعي للإمبراطورية. ومازالت بقايا شبكة الطرق الواسعة في كل أرجاء الأقاليم الرومانية تشهد بعظمة هذه القدرة التنظيمية. فقد أتاح التوسع الروماني لجزء كبير من أوروبا أن يصبح وحدة ثقافية واحدة، على الرغم من الاختلافات القومية والعداوات التي نشبت في عصور لاحقة. وحتى الغزوات البربرية لم

تتـمكن من تحطيم هذا الأسـاس الثقـافي إلى الحـد الذي يسـتـحـيل إصـلاحـه. أما فـي الشرق فإن تأثيـر رومـا كـان أقل دوامـا، وذلك بسبب الحيوية الهائلة التي اتسم بهـا العرب المسلمون الفاتحون. وعلى حين أن الغزاة في الغرب قد اندمجوا في تراث يدين بالكثير لروما، فإن الشـرق الأوسط كله تقـريبـا قـد اعـتنق عـقـيـدة الفـاتحين. ولكن الـغـرب يدين للعـرب بقدر كبير من معـرفته باليونـانيين، وهي المعرفة التي نقلها إلى أوروبا مفكرون مسلمون، خصوصا عن طريق إسبانيا.

وفي بريطانيا، التي ظلت رومانية مدة ثلاثة قرون، يبدو أن الغزوات الأنجلوسكسونيـة، قـد أدت إلى انفـصـال كـامل عن التـراث الرومـاني. وترتب على ذلك أن التراث الرومـاني العظيم في مـجـال القـانون، الذي ظل باقـيـا في جـمـيـع أرجـاء أوروبا الـغـربيـة الخـاضـعـة لحكم رومـا، لم ترسخ قدماه في بريطانيا، ومـازال القـانون العام الإنجليـزي حتى يومنا هذا أنجلوسكسونيا. ولهذه المسألة نتيجة جديرة بالملاحظة في ميدان الفلسـفـة. ذلك لأن الفلسـفـة المدرسـيـة في الـعـصـور الوسطى تـرتبط بالقـانون ارتبـاطا وثيـقـا، وكـان علم التـفـسـيـر الفلسـفـي يسـيـر جنبـا إلى جنب مع الممـارسـة الشكلية الصـارمة للتراث الرومـاني القـديم. أمـا في إنجلترا، حيث كـان التـراث القـانوني الأنجلوسكسـونـي هو السـائد، فـإن الفلسفة ظلت في معظم الأحيان تحتفظ بطابع أكثر تجـريبية، حتى في ذروة العصـر المدرسـي.

ولقد اقتـرنت الاتجاهات التلفيقية، التي كـانت في ظل الإمبراطورية تمارس تأثيـرها في ميدان الدين، بتطور ممـاثل في الفلسفة. فقد كـان التـيـار الرئيـسـي للفلسـفـة رواقـيـا، بوجـه عـام، في العـهـد الأول من الإمـبـراطورية، على حين أن المذاهب الأفـلاطونيـة والأرسطيـة الأكـثـر تفـاؤلا قـد اسـتُـبـعـدت. ولكن بحلول القـرن الثـالث برز تفـسـيـر جـديد للأخـلاق القـديمة في ضـوء المذهب الرواقي، وهو تطور يتـمـاشى إلى حـد بعيـد مع الأوضـاع العـامـة للعصـر. وأصبـح هذا المـزيج بين نظريات مـخـتلفـة يعـرف باسـم الأفـلاطونيـة الجـديدة، التي قـدر لهـا أن تمارس

تأثيرا كبيرا على اللاهوت المسيحي. فهي بمعنى ما جسر يمتد من العالم القديم إلى العصور الوسطى، بها انتهت فلسفة القدماء، ومنها بدأ الفكر الوسيط.

وقد ظهرت الأفلاطونية الجديدة في الإسكندرية، ملتقى طرق الشرق والغرب. ففيها كانت توجد مؤثرات دينية فارسية وبابلية، وبقايا الشعائر المصرية القديمة، وطائفة يهودية قوية تمارس عقيدتها الخاصة، وفرق مسيحية، وتضاف إلى هذا كله خلفية عامة من الحضارة الهلينستية. ويقال إن مؤسس المدرسة الأفلاطونية الجديدة هو أمونيوس ساكاس Ammonius Saccas الذي لا يُعرف عنه إلا القليل. ولكن أهم تلاميذه كان أفلوطين (٢٠٤ - ٢٧٠) الذي هو أعظم الفلاسفة الأفلاطونيين الجدد. وقد ولد في مصر ودرس في الإسكندرية حيث عاش فيها حتى العام ٢٤٣.

ونظرا إلى اهتمام أفلوطين بعقائد الشرق وتصوفه، فقد سار في ركاب الإمبراطور جورديان Gordian الثالث في حملة ضد الفرس، غير أن هذه المهمة لم تنجح، إذ كان الإمبراطور شابا تعوزه الخبرة، وكانت تصرفاته تثير سخط أفراد جيشه. لكن مثل هذه النزاعات كانت تُحل في ذلك الحين بالطريقة الحاسمة، وهكذا لقي القيصر الشاب مصرعه قبل الأوان على أيدي أولئك الذين يفترض أنه قائدهم، وعلى أثر ذلك فر أفلوطين العام ٢٤٤ من بلاد ما بين النهرين، التي كانت مسرح الجريمة، واستقر في روما، حيث عاش وقام بالتدريس حتى نهاية حياته. وقد بنيت كتاباته على مذكرات من الدروس التي كان يلقيها في سنواته الأخيرة، وأشرف على تحريرها تلميذه فرفوريوس Porphyry الذي كان يميل إلى الفيثاغورية. ونتيجة لذلك فقد اصطبغت أعمال أفلوطين كما وصلتنا بصبغة فيها شيء من التصوف، ربما كان سببها هو المشرف على التحرير.

وتحمل أعمال أفلوطين الباقية اسم «التساعيات Enneads» إذ يتألف كل منها من تسعة كتب. وهي تتسم بطابع أفلاطوني عام، وإن كانت تفتقر إلى اتساع نطاق أعمال أفلاطون وحيويتها، إذ تكاد تقتصر كلها على نظرية المثل وبعض الأساطير الفيثاغورية. ويجد المرء في أعماله قدرا من الانعزال عن العالم الواقعي، وهو أمر لا يثير الدهشة حين يعرف المرء حالة الإمبراطورية في ذلك الحين. ذلك لأن المرء لا بد أن يكون متبلد الحس تماما، أو قوى الإرادة إلى حد غير عادي، حتى يحتفظ بحالة من الرضا الدائم إزاء القلاقل السائدة في ذلك العصر. وهكذا فإن نظرية للمثل تنظر إلى عالم الحس وما فيه من مظاهر التعاسة على أنه غير حقيقي، تصلح تماما لإقناع الناس بقبول مصيرهم.

ولقد كانت النظرية الأساسية في ميتافيزيقا أفلوطين هي نظريته في الثالوث، الذي يتألف من الواحد، والعقل (النوس) والنفس، بهذا الترتيب في الأولوية والاعتماد. ولكن علينا أن نلاحظ قبل أن نعرض لهذا الموضوع، أن هذه النظرية، على الرغم من كل ما كان لها من تأثير على اللاهوت المسيحي، لم تكن هي ذاتها مسيحية، بل كانت أفلاطونية جديدة. ولقد كان هناك فيلسوف معاصر لأفلوطين، درس على أستاذه نفسه، هو أوريجين Origen الذي كان مسيحيا، وقال أيضا بنظرية في الثالوث، وضعت بدورها الأطراف الثلاثة على مستويات مختلفة، فاستحقت الإدانة فيما بعد بوصفها هرطقة. أما أفلوطين، الذي كان تفكيره يقع خارج نطاق المسيحية، فلم يكن معرضا لمثل هذه الإدانة، وربما كان هذا هو السبب الذي جعل تأثيره يظل أعظم حتى عهد قسطنطين.

إن «الواحد» في ثالوث أفلوطين يشبه إلى حد بعيد الفلك الواحد عند بارمنيدس، الذي لا يمكننا أن نقول عنه أكثر من أنه «يوجد».

أما تقديم أي وصف آخر له فيعني أنه قد تكون هناك أشياء أخرى أعظم منه. ويتحدث أفلوطين عن هذا الواحد أحيانا وكأنه هو الإله، وأحيانا أخرى على أنه «الخير» على طريقة محاورة «الجمهورية». غير

أنه أعظم من «الوجود»، حاضر في كل مكان، وليس في مكان، شامل ولكنه لا يعرف. وأفضل ما يمكن أن يفعله المرء إزاءه هو أن يصمت بدلا من أن يقول أي شيء. وهنا نرى بوضوح تأثير التصوف. ذلك لأن المتصوف بدوره يلوذ وراء حاجز الصمت والعجز عن الاتصال. ونستطيع أن نقول إن عظمة الفلسفة اليونانية تكمن، آخر الأمر، في اعترافها بالدور الأساسي للكلمة (اللوجوس). وهكذا فإن الفكر اليوناني، على الرغم من وجود بعض العناصر الصوفية فيه، كان في أساسه مضادا للتصوف.

والعنصر التالي في ثالوث أفلوطين هو ما يسميه بالعقل أو النوس، وهي كلمة يكاد يكون من المستحيل إيجاد ترجمة مطابقة لها. والمقصود هنا شيء يشبه الروح، لا بمعنى صوفي، بل بمعنى عقلي. وخير سبيل إلى إيضاح العلاقة بين النوس والواحد، هو استخدام تشبيه: فالواحد أشبه بالشمس التي تبعث نورها الخاص، وعندئذ يكون النفوس هو ذلك النور الذي يرى به الواحد ذاته. ويمكن، بمعنى معين، أن نشبهه بالوعي الذاتي. وحين نستخدم أذهاننا في الاتجاه الذي يبعدنا عن الحس يمكننا أن نصل إلى معرفة النوس، ومن خلاله إلى «الواحد»، الذي يعد النوس صورة له. وهنا نجد نظيرا لفكرة الجدل في جمهورية أفلاطون، حيث يقال إن عملية مماثلة تؤدي بنا إلى رؤية صورة الخير.

أما العنصر الثالث والأخير في الثالوث، فيسمى بالنفس التي تتصف بطبيعة مزدوجة: فهي في جانبها الداخلي تتجه إلى أعلى، صوب النوس، أما مظهرها الخارجي فيهبط بها إلى عالم الحس، الذي تكون خالقة له. والواقع أن نظرية أفلوطين تنكر مذهب «شمول الألوهية Pantheism»، وذلك على خلاف الطريقة الرواقية في التوحيد بين الله والعالم، وتعود إلى رأي سقراط. ولكن على الرغم من أنها تنظر إلى الطبيعة على أنها صادرة عن النفس وهي في حالة هبوطها، فإنها لا ترى الطبيعة شرا، كما فعل «الغنوصيون Gnostics». بل إن

صوفية أفلوطين تعترف اعترافا تاما بأن الطبيعة جميلة، وبأنها خيرة بوصفها تعبيرا عن نظام الأشياء كما ينبغي أن يكون. على أن الصوفية المتأخرين لم يشاركوا أفلوطين في هذه النظرة السخية إلى الطبيعة، وكذلك فعل الدعاة الدينيون، بل والفلاسفة أنفسهم. فقد غلب عليهم طابع الانصراف إلى الحياة الأخرى، حتى أصبحوا يلعنون الجمال والمتعة بوصفهما انحطاطا وشرا. وإنه لمن المشكوك فيه إلى أبعد حد أن تلقى هذه التعاليم القاسية استجابة من أي شخص فيما عدا المتعصبين المهووسين. ومع ذلك فإن عقيدة القبح المعكوسة هذه ظلت سائدة طوال قرون عديدة. ويمكن القول إن المسيحية تنطوي، في صورتها الرسمية، على الفكرة الغريبة القائلة إن اللذة آثمة.

أما في موضوع الخلود، فقد أخذ أفلوطين بالرأي الذي عرض في محاورة «فيدون». إذ يقال إن نفس الإنسان ماهية، و لما كانت الماهيات أزلية فلا بد أن تكون النفس أزلية. وهذا يوازي رأي سقراط القائل إن النفس تدخل ضمن إطار الصور. ومع ذلك فقد تضمنت نظرية أفلوطين عنصرا أرسطيا معينا. فعلى الرغم من أزلية النفس، فإنها تتجه إلى الاندماج في النوس، ومن ثم تفقد طابعها الشخصي، حتى لو لم تكن تفقد هويتها.

ها نحن الآن قد وصلنا إلى نهاية العرض الذي قدمناه للفلسفة القديمة. وخلال هذا العرض مررنا بما يقرب من تسعة قرون، من عصر طاليس حتى عصر أفلوطين. وإذا كنا قد حددنا خط التقسيم على هذا النحو، فهذا لا يعني أنه لم يكن هناك مفكرون لاحقون يمكن النظر إليهم على أنهم ينتمون بحق إلى تراث القدماء. فهذا الانتماء يصدق، بمعنى معين، على الفلسفة كلها في واقع الأمر. ومع ذلك فمن الممكن إدراك حالات انقطاع رئيسية في تطور التراث الثقافي، من هذه الحالات تلك النقطة التي بلغتها الفلسفة مع أفلوطين. فمنذ ذلك الحين أصبحت الفلسفة، في الغرب على الأقل، منطوية تحت جناح الكنيسة، وظلت هذه الحقيقة قائمة حتى مع وجود استثناءات، مثل

بويتيوس Boethius. وفي الوقت ذاته فإن من المفيد أن نذكر أنفسنا بأنه عندما سقطت روما، استمر في المناطق الشرقية، تحت حكم بيزنطة أولا ثم في ظل الحكم الإسلامي، تراث فلسفي متحرر من الروابط الدينية (المسيحية).

إن المرء حين يعود بأنظاره إلى الإنجازات الفلسفية للعالم القديم، يشعر بالانبهار إزاء القوة غير العادية التي أبداها العقل اليوناني في إدراكه للمشكلات العامة.

وإذا كان أفلاطون قد قال إن بداية الفلسفة تكمن في الحيرة، فإن هذه القدرة على التعجب والدهشة قد توافرت لدى اليونانيين الأوائل بدرجة غير عادية، والواقع أن الفكرة العامة للبحث والتمحيص هي من الاختراعات اليونانية الكبرى التي أضفت على العالم الغربي طابعه الخاص. وبطبيعة الحال فإن من غير المستحب، في جميع الأحوال، أن يجري المرء مقارنات بين ثقافات مختلفة، ولكن المرء لو شاء أن يلخص الحضارة الغربية في جملة واحدة قصيرة، لأمكن القول إنها مبنية على نزوع أخلاقي إلى بذل الجهد العقلي، وهو نزوع يوناني في المحل الأول.

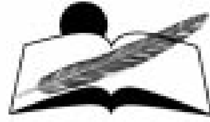
أما السمة الأخرى الحيوية للفلسفة اليونانية فهي أنها تستهدف العلانية أساسا، فحقائقها، على النحو الذي وجدت عليه، لا تدعي لنفسها هالة العصمة من الخطأ، ومنذ البداية أبدت تلك الفلسفة اهتماما كبيرا باللغة والاتصال. صحيح أنها تنطوي أيضا على بعض العناصر الصوفية، وذلك منذ أقدم عهودها، تتمثل في ذلك التيار الصوفي الفيثاغوري الذي يمتد طوال مجرى الفلسفة القديمة. غير أن هذه الصوفية هي في واقع الأمر خارجة عن البحث العقلي ذاته. فهدفها هو في الواقع توجيه أخلاق الباحث نفسه. ولم يصبح للتصوف دور أهم من ذلك إلا عندما دب الانحلال. فالتصوف، كما قلنا عند مناقشتنا لأفلوطين، مضاد لروح الفلسفة اليونانية.

ومن أبرز المشكلات التي واجهت المفكرين القدامى بحدة تفوق مواجهة المحدثين لها بكثير، أن الفلاسفة اليونانيين الأوائل لم يكونوا يرتكزون على دعامة من التراث الماضي، على حين إننا اليوم نستطيع أن نعود دوما إلى هذا التراث، فنحن نستمد الجانب الأكبر من مصطلحنا الفلسفي والعلمي والتكنولوجي من مصادر كلاسيكية، وكثيرا ما يفوتنا أن نقدر أهميتها حق قدرها. أما بالنسبة إلى الباحث اليوناني فقد كان لزاما عليه أن يبدأ كل شيء من البداية، وأن يصطنع طرقا جديدة للتعبير وينحت مصطلحات فنية جديدة، بنيت على أساس المادة التي تقدمها لغة الحديث اليومي. فإذا بدا أحيانا أن طريقتهم في التعبير غير موفقة، فلا بد أن نتذكر أنهم كانوا في أحيان كثيرة يتلمسون طريق التعبير عن أنفسهم في وقت كانت فيه الأدوات اللازمة لاتزال في طور الإعداد. ولا بد للمرء من جهد عقلي لكي يعود بذهنه إلى تصور موقف كهذا، هو في الواقع أشبه بموقف الإنجليز الذين يجدون أنفسهم مضطرين إلى التفلسف بلغة إنجلوسكسونية، منفصلة عن اليونانية واللاتينية. وكان لا بد من أن ينقضي اثنا عشر قرنا منذ العصر الذي وصلنا إليه حتى عهد إحياء المعرفة وظهور العلم الحديث على أساس العودة إلى المصادر القديمة، وربما كان من قبيل إضاعة الوقت أن نتساءل لماذا كان ينبغي أن تحدث فترة توقف النمو هذه، لأن أي محاولة للإجابة عن هذا السؤال لا بد أن تكون مفرطة في التبسيط، ومع ذلك فمن الصحيح بلا شك أن مفكري اليونان وروما لم ينجحوا في تطوير نظرية سياسية صالحة للتطبيق.

وإذا كان سبب إخفاق اليونانيين هو نوعا من الغرور الذي ولدته قدراتهم العقلية المتفوقة، فإن الرومان أخفقوا بسبب افتقارهم إلى الخيال فقط. ويتمثل هذا الجمود الذهني على أنحاء شتى، من أبرزها العمارة الضخمة في عصور الإمبراطورية. فمن الممكن أن نرمز للفرق بين الروح اليونانية والروح الرومانية عن طريق تأمل

معبد يوناني في مقابل كنيسة رومانية، وسنجد عندئذ أن التراث العقلي اليوناني قد تحول على أيدي الرومان إلى شيء أقل رقة ورشاقة بكثير.

لقد كان التراث الفلسفي اليوناني في أساسه حركة تنوير وتحرر. ذلك لأنه يستهدف تحرير العقل من نير الجهل، والتخلص من الخوف من المجهول عن طريق تصوير العالم على أنه قابل لأن يعرف بالعقل. وكانت أداة هذا التراث هي اللوجوس (العقل أو الكلمة) وهدفه هو السعي إلى المعرفة في إطار مثال الخير. ولقد نظروا إلى البحث المنزه على أنه خير أخلاقي، يوصل الناس إلى الحياة الصالحة، بدلا من أن يصلوا إليها عن طريق الأسرار الدينية. وإلى جانب تراث البحث العقلي، نجد نوعا من النظرة المتفائلة التي تخلو من المشاعر الزائفة. ففي رأي سقراط أن الحياة التي لا تخضع للنقد لا تستحق أن تعاش. وفي رأي أرسطو أن المهم ليس أن يعيش الإنسان طويلا، بل أن يعيش جيدا. ومن الصحيح أن جانبا من هذه النضارة قد فُقد في العصور الهلينستية والرومانية، عندما توطدت قدما مذهب رواقي كان وعيه بذاته أقوى. ولكن يظل من الصحيح أيضا أن أفضل ما في التكوين العقلي للحضارة الغربية يرجع إلى تراث المفكرين اليونانيين.



4

المسيحية المبكرة

كانت الفلسفة في العصر اليوناني الروماني، كما هي اليوم، مستقلة في الأساس عن الدين. صحيح أن الفلاسفة يمكنهم أن يطرحوا أسئلة يمكن أن تكون لها في الوقت ذاته أهمية، بالنسبة إلى من تعنيهم المسائل الدينية. غير أن المنظمات الكهنوتية لم يكن لها تأثير أو سلطة على مفكري تلك العصور. ومن هنا فإن الفترة الواقعة بين سقوط روما ونهاية العصور الوسطى تختلف في هذه الناحية عن العهد السابق والعهد اللاحق لها. فقد أصبحت الفلسفة في الغرب نشاطا يزدهر تحت رعاية الكنيسة وفي ظل توجيهاتها، ولهذه الظاهرة أسباب عدة، ذلك لأنه عند انهيار الإمبراطورية الرومانية الغربية، كانت مهام الأباطرة الآلهة عند الرومان قد توزعت بين سلطتين. فمنذ أن

«... المسألة الفلسفية يمكن أن تفهم بالفعل من دون خلفية كاملة من المعرفة التاريخية. وقيمة دراسة تاريخ الفلسفة تكمن في أنه يتيح لنا إدراك أن معظم الأسئلة قد طرحت من قبل، وأن بعض الإجابات الذكية عنها قد قُدمت في الماضي»

المؤلف

أصبحت المسيحية عقيدة الدولة، في عهد قنسطنطين، استحوذت الكنيسة على جميع المسائل المتعلقة بالله والعقيدة، تاركة للإمبراطور الاهتمام بالشؤون الدنيوية: وظلت سلطة الكنيسة قائمة لا ينازعها من حيث المبدأ شيء، وإن كانت قد أخذت تتناقص بالتدريج، حتى قضت حركة الإصلاح الديني على سيطرتها، عندما أكدت أن علاقات الإنسان بالله ذات طابع شخصي، ومنذ ذلك الحين أصبحت الكنائس أدوات في يد الدول القومية الناشئة.

وعلى حين أن التراث الدنيوي (العلماني) في المعرفة ظل مستمرا بعض الوقت في الأجزاء الوسطى من الإمبراطورية القديمة، فإن الشمال البربري لم يكن يملك تراثا كهذا لكي يعود إليه. وهكذا أصبحت فيه معرفة القراءة والكتابة وقفا على أعضاء الكنيسة، أو رجال الإكليروس Clerics، وهو تطور تاريخي مازالت ذكراه باقية في الكلمة الإنجليزية الحديثة Clerk (ومعناها كاتب، أو «شخص متعلم»). وقد عملت الكنيسة على المحافظة على ما تبقى من تراث الماضي، وأصبحت الفلسفة فرعا من فروع المعرفة يستهدف تبرير سيطرة الكنيسة والساهرين على حمايتها. ولكن كانت هناك أنواع أخرى من التراث تكافح من أجل السيطرة، منها التراث الروماني القديم الذي كان تدهوره قد أدى إلى بروز دور الكنيسة في الأصل، ومنها التراث الجرماني الجديد الذي انبثقت منه تلك الأرستقراطيات الإقطاعية التي حلت محل التنظيم السياسي للإمبراطورية القديمة. ولكن لم يكن أي من أنواع التراث هذه ممثلا بفلسفة اجتماعية متماسكة، فكان ذلك من أهم الأسباب التي جعلته عاجزا عن تحدي سلطة الكنيسة بنجاح. ولكن منذ النهضة الإيطالية التي بدأت منذ القرن الرابع عشر، أخذ التراث الروماني يعيد تأكيد ذاته بالتدريج، كما أن التراث الجرماني انطلق مع حركة الإصلاح الديني في القرن السادس عشر. أما خلال العصور الوسطى فقد ظلت الفلسفة وثيقة الصلة بالكنيسة.

ولقد برزت في هذه الفترة ثنائيات أخرى كثيرة كانت موجودة في حالة كمون، إلى جانب الاستعاضة عن الإمبراطور الإله بسلطتي البابا بوصفه ممثلا لله من جهة، والإمبراطور من جهة أخرى. فهناك تلك الثنائية الملموسة بين اللغة اللاتينية واللغة التيوتونية، إذ إن سلطة الكنيسة ظلت لاتينية، على حين أن الإمبراطورية سقطت في أيدي الخلفاء التيوتونيين للغزاة البرابرة. وظلت الإمبراطورية تعرف باسم الإمبراطورية الرومانية المقدسة للأمة الألمانية، حتى سقطت تحت وطأة هجمات نابليون. ثم يأتي بعد ذلك انقسام الناس إلى رجال لاهوت وأناس عاديين. وكان الأولون هم حماة العقيدة القديمة، ولما كانت الكنيسة قد قاومت بنجاح تأثير عدة حركات منشقة عنها، وذلك في الغرب على الأقل، فقد أدى ذلك إلى دعم كبير لمركز رجال الدين. ولقد كان بعض الأباطرة المسيحيين في الفترة الأولى متعاطفين مع الأريانية Arianism (*)، ولكن العقيدة الحرفية هي التي انتصرت في النهاية. ويأتي بعد ذلك التضاد بين مملكة السماء ومختلف ممالك الأرض، وهو تضاد نجد أصوله في الأناجيل، ولكنه اكتسب أهمية مباشرة بعد سقوط روما، إذ إنه أدى إلى الاعتقاد أن البرابرة، وإن كانوا قادرين على تدمير المدينة، عاجزون عن تخريب مدينة الله. وأخيرا هناك التضاد بين الروح والبدن، وهو تضاد يرجع إلى أصول أقدم بكثير، من أهمها نظرية سقراط في الجسم والنفس، وقد أصبحت هذه المفاهيم في صورتها الأفلاطونية الجديدة أساسية في الصيغة التي وضعها القديس بولس للعقيدة الجديدة، ومن هذا المصدر استُلهمت روح الزهد التي اتسمت بها المسيحية الأولى.

هذا، باختصار شديد، هو العالم الذي تطور فيه ما يمكن أن يطلق عليه، إيجازا، اسم الفلسفة الكاثوليكية، وقد وصلت هذه الفلسفة إلى أولى مراحل نضجها على يد القديس أوغسطين، الذي تأثر بأفلاطون

(*) مذهب لاهوتي مسيحي ظهر في القرن الرابع الميلادي، منسوب إلى آريوس Arius، وكان يقوم على التخفيف من الاتجاهات المتطرفة في المسيحية، خصوصا في مسألة ألوهية المسيح [المترجم].

أساسا، وبلغت قمتها على يد القديس توما الأكويني، الذي أرسى الكنيسة على أسس أرسطية ظل كبار أنصارها يدافعون عنها منذ ذلك الحين. ونظرا إلى أن هذه الفلسفة ترتبط بالكنيسة أوثق الارتباط، فإن أي عرض لتطورها وتأثيرها في العصور اللاحقة لا بد أن يتضمن قدرا من السرد التاريخي قد يبدو لأول وهلة زائدا على الحد، ولكنه في الواقع ضروري لفهم روح ذلك العصر وفلسفته.

إن المسيحية، التي أصبحت لها السيطرة في الغرب، منبثقة من عقيدة اليهود، مع بعض العناصر اليونانية والشرقية. فالمسيحية تشترك مع اليهودية في الرأي القائل إن الله يصطفي أناسا معينين، وإن كان نوع الناس المختارين يختلف بالطبع في الحالتين. وللعقيدتين النظرة نفسها إلى التاريخ الذي يبدأ بالخلق الإلهي، ويسير نحو تحقيق غاية إلهية، صحيح أنه كانت هناك بعض الاختلافات في الرأي في مسألة من هو المسيح، وما الذي سيقوم به. ففي نظر اليهود سيأتي المخلِّص فيما بعد، ويضمن لهم الغلبة في الأرض، على حين أن المسيحيين رأوه في يسوع الناصري، الذي لم تكن مملكته - مع ذلك - تنتمي إلى هذا العالم، وبالمثل فإن المسيحية استمدت من اليهودية مفهوم الصلاح بوصفه مبدأ يوجه المرء نحو مساعدة أقرانه، كما استمدت منها تأكيد ضرورة وجود أركان أساسية للعقيدة، وقد اشتركت اليهودية اللاحقة والمسيحية معا في تأكيد فكرة العالم الآخر، التي كانت فكرة أفلاطونية جديدة في المحل الأول (*)، ولكن على حين أن النظرية عند اليونانيين كانت فلسفية لا يسهل فهمها على الجميع، فإن الرأي اليهودي والمسيحي كان أقرب إلى فكرة تسوية الحسابات في العالم الآخر، حين يذهب الأخيار إلى الجنة ويحترق الأشرار في النار. ولقد أدى عنصر القصاص في هذه النظرية إلى جعلها مفهومة للجميع.

(*) يلاحظ هنا المنظور الغربي الضيق الذي يتحدث منه رسل، لأنه يتجاهل أصول عقيدة العالم الآخر في الديانة الفرعونية ومعظم عقائد الشرق القديم، ولا يشير إلى أن الأفلاطونية الجديدة ذاتها كانت تحمل بذور المعتقدات الشرقية القديمة ونقلتها إلى أرض اليونان [المترجم].

ولكي نفهم كيف تطورت هذه المعتقدات، ينبغي أن نتذكر أن «يهوه»، إله اليهود، كان في البداية إلها لقبيلة سامية قبل كل شيء، وكان يتولى حماية شعبة الخاص، بينما توجد إلى جانبه آلهة ترعى شؤون القبائل الأخرى. ولم يكن يوجد في ذلك الحين أي تلميح إلى عالم آخر، فرب إسرائيل يدير الشؤون الدنيوية لقبيلته، وهو إله غيور لا يقبل أن يرى لدى قومه آلهة غيره. أما الأنبياء القدامى فكانوا زعماء سياسيين قضوا وقتا طويلا في القضاء على عبادة الآلهة الآخرين، اتقاء لغضب «يهوه» وتحريض تماسك اليهود الاجتماعي للخطر. هذا الطابع القومي والقبلي للعقيدة اليهودية أذكته مجموعة من الكوارث التي حلت بهؤلاء القوم. ففي ٧٢٢ ق. م. سقطت إسرائيل، المملكة الشمالية، في أيدي الآشوريين الذين رحَّلوا معظم سكانها. وفي ٦٠٦ ق. م. استولى البابليون على نينوى ودمروا الإمبراطورية الآشورية، أما مملكة «جودا» الجنوبية فقد غزاها نبوخذنصر، ملك بابل، الذي استولى على أورشليم في العام ٥٨٦ ق. م. وحرق المعبد وأخذ أعدادا كبيرة من اليهود أسرى إلى بابل.

ولم يسمح لليهود بالعودة إلى أرض فلسطين إلا بعد السنة التي تمكن فيها قورش، ملك فارس، من الاستيلاء على بابل في العام ٥٣٨، والواقع أن العقيدة الجامدة والطابع القومي للدين اليهودي قد اتخذا طابعا متصلبا خلال فترة الأسر في بابل، ولما كان المعبد قد دمر، فقد اضطر اليهود إلى الاستغناء عنه بطقوس للتضحية، والى هذه الفترة يعود جزء كبير من الشعائر التقليدية لعقيدتهم كما ظلت إلى اليوم.

وإلى هذه الفترة بدورها يرجع تشتت اليهود. ذلك لأنهم لم يعودوا جميعا إلى موطنهم، بل عاد بعضهم فقط، وظل هؤلاء يشكلون دولة دينية قليلة الأهمية نسبيا. ولكنهم بعد الإسكندر حاولوا على نحو ما أن يحتفظوا باستقلالهم في النزاعات الطويلة الأمد بين آسيا السليوسية Seleucid ومصر البطلمية. وعاشت في الإسكندرية جماعة يهودية كبيرة العدد، سرعان ما اصطبغت بالصبغة الهلينية في

كل شيء ما عدا الدين، وهكذا كان من الضروري ترجمة الكتب العبرية المقدسة إلى اليونانية، مما أدى إلى ظهور الكتاب السبعيني Septuagint، الذي أطلق عليه هذا الاسم لأن القصة تقول إن سبعين مترجما مستقلا قد أتوا بصيغ له متشابهة في كل شيء. ولكن عندما حاول الملك أنتيوخ Antiochus الرابع صبغ اليهودية بالصبغة الهلينية بالقوة، في النصف الأول من القرن الثاني ق. م. هبوا ثائرين تحت قيادة الإخوة المكابيين، وحاربوا باستبسال من أجل عبادة ربهم على طريقتهم الخاصة، وانتصروا في النهاية، وأصبحت أسرة المكابيين هي الحاكمة باعتبارها تضم كبار الكهنة. وتسمى مجموعة الحكام هذه باسم الأسرة الهسمونية Hasmonean، وقد ظلت تحكم حتى عصر هيرود Herod.

ولقد كان نجاح مقاومة المكابيين هو أهم العوامل التي ضمنت بقاء العقيدة اليهودية في الوقت الذي أخذ فيه اليهود المشتتون يصطبغون بسرعة بالصبغة الهلينية، وهيأ بذلك الشروط التي ما كان من الممكن من دونها أن تظهر العقائد التالية، وكان هذا أيضا هو الوقت الذي ظهرت فيه عقيدة العالم الآخر في الديانة اليهودية، لأن أحداث الثورة أظهرت أن الكوارث، في هذه الحياة الدنيا، كثيرا ما تحل بأفضل الناس، وخلال القرن الأول ق. م. أدى التأثير الهلينستي إلى تطوير حركة أخرى، إلى جانب العقيدة الرسمية، كانت أكثر اعتدالا، وكانت تعاليمها يمهد الطريق لعملية المراجعة الأخلاقية التي قام بها يسوع في الأناجيل، فحقيقة الأمر هي أن المسيحية الأولى كانت يهودية إصلاحية أو معدلة، تماما كما كانت البروتستانتية في البداية حركة إصلاح داخل الكنيسة.

وفي عهد مارك أنتوني ألغى حكم كبار الكهنة، وعين هيرود، الذي كان يهوديا اصطبغ تماما بالصبغة الهلينية، ملكا، وبعد وفاته في العام ٤ ق. م. أصبحت مملكة يهودا خاضعة مباشرة لحاكم روماني. غير أن اليهود لم يستسيغوا أباطرة الرومان الآلهة، وكذلك كانت حال

المسيحيين بالطبع، ومع ذلك فقد كان اليهود مختلفين عن المسيحيين، الذين كانوا - من حيث المبدأ على الأقل - يؤمنون بفضيلة الخضوع والاستسلام، في أنهم كانوا عموما أكثر اعتدادا بأنفسهم وأشد ازدراء لغيرهم، وهم في ذلك يشبهون اليونانيين في العصور الكلاسيكية، وهكذا رفضوا بعناد أن يعترفوا بأي إله سوى إلههم الخاص. وتعد النصيحة التي وجهها يسوع إلى الناس بأن يعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله، مثالا نموذجيا لهذا العناد اليهودي. فعلى الرغم من أنها كانت في ظاهرها حلا وسطا، فقد كانت مع ذلك رفضا للاعتراف بألوهية الإمبراطور. وفي العام ٦٦ ميلادية، ثار اليهود على الرومان، وبعد حرب مريرة سقطت أورشليم العام ٧٠، وهدم المعبد للمرة الثانية. وقد احتفظ المؤرخ اليهودي الهلينستي «يوسفوس» Josephus بسجل هذه المعركة.

ومن هذا الحادث أتى الشتات الثاني والأخير لليهود، وأصبحت العقيدة الرسمية أكثر تشددا، كما حدث وقت الأسر في بابل، وبعد القرن الأول الميلادي، أصبحت اليهودية والمسيحية تواجه كل منهما الأخرى بوصفهما عقيدتين متميزتين ومتعارضتين. ففي الغرب أثارت المسيحية شعورا قويا بالعداء للسامية، بحيث أصبح اليهود منذ ذلك الحين يعيشون على هامش المجتمع، مضطهدين ومستغلين، حتى وقت تحريرهم في القرن التاسع عشر. وكان المكان الوحيد الذي ازدهروا فيه هو البلاد الإسلامية، خصوصا في إسبانيا. وعندما أُخرج العرب من إسبانيا أخيرا كانت جهود المفكرين اليهود الذين يتقنون عدة لغات، والذين عاشوا في إسبانيا العربية، قد أسهمت في نقل التراث الكلاسيكي، وكذلك علم العرب، إلى المثقفين في الغرب.

وينبغي أن نلاحظ أن الجماعات اليهودية المنشقة التي تكونت منها المسيحية البدائية، لم تكن تنوي في البداية أن تجعل العقيدة الجديدة تنتشر بين الجماعات غير المسيحية. فقد كان هؤلاء المسيحيون الأوائل

محافظين، بحكم عزلتهم، على التقاليد القديمة، ولم تحاول اليهودية قَط أن تنشر دعوتها بين الغرباء، ولا هي قادرة على أن تجذب أتباعا في الوقت الراهن، حتى بعد أن اتخذت صورة معدلة، مادامت تطبق الختان والتحريمات في الطعام. وهكذا كان من الممكن أن تظل المسيحية طائفة يهودية منشقة، لولا أن أحد أتباعها أخذ على عاتقه أن يوسع نطاق الانتماء إليها. فقد عمل بولس الطرسوسي، الذي كان يهوديا ومسيحيا ذا ثقافة هلينية، على إزاحة هذه العقبات الخارجية، وبذلك جعل المسيحية مقبولة على أوسع نطاق.

ومع ذلك فإن مواطني الإمبراطورية الرومانية المتأثرين بالثقافة الهلينية لا يكفيهم أن يقال عن المسيح إنه ابن إله اليهود. وهكذا عملت الغنوصية، وهي حركة تلفيقية ظهرت في الوقت نفسه الذي ظهرت فيه المسيحية، على تجنب هذا العيب. ففي رأي الغنوصية أن العالم المادي المحسوس خلقه «يهوه» الذي كان في الواقع إلها ثانويا، هبط عن مكانه مع الإله الأعلى، وبدأ بعد ذلك يمارس الشر. وأخيرا جاء ابن الإله الأعلى ليعيش بين البشر على هيئة إنسان فانٍ، حتى يفند التعاليم الزائفة للعهد القديم.

من هذه العناصر، مصحوبة ببعض الآراء الأفلاطونية، كانت تتألف الغنوصية. فهي تجمع عناصر من الأساطير اليونانية وتصوف الأورفية مع التعاليم المسيحية وغيرها من المؤثرات الشرقية، وتضم هذا كله في إطار من المزيج الفلسفي التلفيقي، يشمل عادة أفلاطون والرواقية، أما المانوية، التي تفرعت فيما بعد عن الغنوصية، فقد ذهبت إلى حد القول إن التمييز بين الروح والمادة يساوي التضاد بين الخير والشر. وهكذا ذهبوا في احتقارهم للأشياء المادية أبعد من كل ما تجاسر عليه الرواقيون. وقد نهوا عن أكل اللحم، وأعلنوا أن الجنس بكل أشكاله أو صوره عمل آثم كل الإثم. ومن حق المرء أن يستدل، من استمرار هذه الدعوة طوال بضعة قرون، على أن هذه المذاهب الزاهدة لم تكن تمارس بنجاح تام.

ولقد أصبحت الطائفة الغنوصية أقل أهمية بعد قنسطنطين، ولكنها ظلت تمارس قدرا من التأثير، أما طائفة الدوسيين Docetics (المشبهين) فقد ذهبت إلى أن المسيح لم يكن هو الذي صلب، بل بديل أشبه بشبح له، وهو ما يذكرنا بتضحية افيجينيا في الأسطورة اليونانية. وقد ظهر رأي مماثل لذلك في الإسلام، الذي نظر إلى المسيح على أنه نبي، وإن لم يكن أهم أنبياء البشرية.

وإذ أصبحت المسيحية أشد رسوخا، ازداد عداؤها لعقيدة العهد القديم ضراوة. فقد ذهبت إلى أن اليهود لم يعترفوا بالمسيح الذي بشر به قدامى الأنبياء، ومن ثم فلا بد أن تكون شرا. ومنذ عهد قنسطنطين فصاعدا أصبح العداء للسامية شكلا له احترامه من أشكال التقوى المسيحية، وإن لم يكن الدافع الديني هو الوحيد في واقع الأمر. وإنه لمن الغريب حقا أن نجد المسيحية، التي كانت قد عانت هي ذاتها من اضطهاد مخيف، تنقلب بالضراوة نفسها بمجرد إمساكها بزمام الأمور، على أقلية لا تقل عنها تمسكا بمعتقداتها.

ولقد تحولت العقيدة الجديدة في جانب من جوانبها في اتجاه جديد لافت للنظر. ذلك لأن عقيدة اليهود كانت في عمومها تتسم بالبساطة الشديدة، ولا تنطوي على طابع لاهوتي. وهذا الطابع المباشر يظل واضحا حتى في الأناجيل الجامعة. ولكنا نجد عند يوحنا بداية لذلك التأمل اللاهوتي الذي ازدادت أهميته باطراد مع سعي المفكرين المسيحيين إلى وضع ميتافيزيقا اليونانيين في إطار عقيدتهم الجديدة. فلم يعد الأمر هنا يقتصر على شخصية المسيح، الإله الإنسان، «المختار»، بل أصبح يتعلق بجانبه اللاهوتي بوصفه «الكلمة»، وهو مفهوم يرتد إلى الرواقيين ومن قبلهم إلى أفلاطون وهرقليطس. ولقد كان أول تعبير منهجي عن هذا التراث اللاهوتي هو أعمال أوريجين Origen الذي عاش في الإسكندرية ما بين ١٨٥ و٢٥٤، ودرس على أمونيوس ساكاس، معلم أفلوطين، الذي كان يشترك معه في أمور كثيرة، وفي رأي أوريجين أن الله وحده هو الذي لا يتجسد، في جوانبه

الثلاثة. وهو يؤمن بنظرية سقراط القديمة القائلة إن النفس تعيش في حالة مستقلة قبل الجسد، وتدخل الجسد عند الميلاد. ولهذا السبب، وكذلك بسبب رأيه القائل إن الخلاص سيمتد إلى الجميع في النهاية، اتهم بعد موته بالهرطقة، ولكنه حتى أثناء حياته جلب على نفسه سخط الكنيسة، فقد دفعته حماقة الشباب، في حداثته، إلى اتخاذ احتياطات متطرفة ضد ضعف البدن، فلجأ إلى الإخصاء، وهو علاج لم تكن الكنيسة ترضى عنه، ونتيجة لهذا النقص لم يعد صالحا للعمل في سلك الكهنوت، وإن كان يبدو أن هناك قدرا من الاختلاف في الرأي حول هذا الموضوع.

ويقدم أوريجين في كتابه «ضد كلسوس Against Celsus» ردا مفصلا على كلسوس الذي ألف كتابا ضد المسيحية ضاع فيما بعد. هنا نرى لأول مرة ذلك النوع من الحجج الدفاعية التي تؤكد أن الكتاب المقدس موحى به من الله، ومن بين الحجج التي يقدمها، القول إن الإيمان صحيح نظرا إلى تأثيره المفيد اجتماعيا على المؤمنين، وهو رأي برجماتي قال به مفكر قريب العهد هو وليم جيمس. ولكن من السهل أن نرى أن هذه الحجة سلاح ذو حدين. ذلك لأن كل شيء يتوقف على ما تراه مفيدا. فالماركسيون الذين لا يؤمنون بالمسيحية من حيث هي مؤسسة، يعتبرون الدين أفيونا للشعوب، ومن ثم يكون لهم كل الحق في أن يفعلوا، لأسباب برجماتية، كل ما في وسعهم من أجل معارضتها.

ولقد كان صبغ الكنيسة بالصبغة المركزية عملية متدرجة. ففي البدء كان الأساقفة يُنتخبون محليا بواسطة شعب الكنيسة، وبعد قنسطنطين أخذت سلطات أساقفة روما تزداد، واكتسبت الكنيسة، عن طريق معاونتها للفقراء، حشدا من المؤيدين يماثل ذلك الذي كان يتجمع حول أسر أعضاء مجلس الشيوخ في روما خلال العصور الماضية، ولقد كان عصر قنسطنطين عصر صراع مذهبي أدى إلى نشوب قلاقل كثيرة في الإمبراطورية، ولذلك عمد الإمبراطور من

أجل تسوية بعض هذه الخلافات، إلى استخدام نفوذه لعقد مجمع نيقية Nicaea في العام ٣٢٥، وعمد هذا المجمع إلى تحديد معايير الدين القويم، في مقابل المذهب الأرياني Arianism، ومنذ ذلك الحين أصبحت الكنيسة تتبع وسائل كهذه في حل الخلافات المذهبية. فقد كان مذهب أريوس Arius، وهو كاهن من الإسكندرية، يرى أن الرب الأب له الأولوية على الابن، وأن الاثنين متميزان. أما سابليوس Sabellius فقد اعتنق الهرطقة المضادة، ورأى أنهما ليسا إلا وجهين لشخص واحد. ولكن الرأي الرسمي، الذي كسب المعركة في النهاية، يضعهما على المستوى نفسه، وإن كان يرى أنهما متشابهان في الجوهر ومختلفان كشخصين. غير أن الأريانية ظلت تزدهر، وكذلك الحال بالنسبة إلى عدد من الهرطقات الأخرى. ولقد كان المدافع الرئيسي عن المعسكر الرسمي هو اطناسيوس Athanasius، أسقف الإسكندرية من ٣٢٨ إلى ٣٧٣، وكان خلفاء قنسطنطين منحازين إلى الأريانية، باستثناء جوليان Julian الذي كان وثنيا. ولكن مع تولي ثيودوسيوس Theodosius العرش في العام ٣٧٩، أصبحت العقيدة الرسمية تلقى أيضا تأييد الإمبراطور.

وهناك ثلاثة من رجال الدين كانت لهم أهمية خاصة، وينتمون إلى الفترة الأخيرة المسيحية من الإمبراطورية الرومانية الغربية، وساعدوا على دعم سلطان الكنيسة، وقد مُنح الثلاثة فيما بعد لقب القديس: وهم أمبروز Ambrose وجيروم Jerome وأوغسطين، الذين ولدوا في أواسط القرن الرابع، وفي وقت لا يفصل الواحد منهم فيه عن الآخر سوى بضع سنوات، وقد أصبحوا يعرفون بأسماء آباء الكنيسة الغربية، وانضم إليهم في هذا اللقب البابا جريجوري Gregory الأكبر، الذي ينتمي إلى القرن السادس.

ولقد كان ثالث هؤلاء الثلاثة فقط (أي أوغسطين) فيلسوفا، أما أمبروز، وهو مدافع غير هياب عن سلطة الكنيسة، فقد وضع أسس العلاقة بين الكنيسة والدولة، كما ظلت سائدة طوال القرون

الوسطى. وأما جيروم فكان أول من وضع ترجمة لاتينية للكتاب المقدس. وقد كانت لأوغسطين تأملات في اللاهوت والميتافيزيقا. وإليه أساسا يرجع الإطار اللاهوتي للكاثوليكية حتى عصر الإصلاح الديني، وكذلك المبادئ الرئيسية للمعتقدات الإصلاحية. وقد كان لوثر نفسه راهبا أوغسطينيا.

ولد أمبروز العام ٣٤٠ في تريف Treves، وتعلم في روما واشتغل بالقانون، وفي سن الثلاثين عُيِّن حاكما لليجوريا Liguria وإيميليا Aemilia في شمال إيطاليا، وظل يشغل هذا المنصب أربع سنوات. ولكنه، لسبب غير معروف، تخلى عن الحياة الدنيوية في هذه المرحلة، وإن لم يتخل عن نشاطه السياسي، وانتُخب أسقفا لميلانو، التي كانت عندئذ عاصمة الإمبراطورية الغربية. وقد مارس أمبروز، من خلال منصبه الكنسي، تأثيرا سياسيا واسع المدى عن طريق إصراره الجريء، الذي اتسم بالصلابة وعدم المهادنة، على السيادة الروحية للكنيسة.

ولقد كان الموقف الديني في البداية واضح المعالم، ولم يكن يبدو من المحتمل قيام أي خطر يهدد العقيدة الرسمية، في الوقت الذي كان فيه جراتيان Gratian، وهو كاثوليكي، إمبراطورا، غير أن إهمال جراتيان لواجباته كإمبراطور أدى في النهاية إلى مصرعه، وبدأت المتاعب تظهر في عهد خلفائه. فقد اغتصب مكسموس Maximus السلطة في جميع أرجاء الغرب، باستثناء إيطاليا، حيث انتقل الحكم شرعيا إلى شقيق جراتيان الأصغر فالنتينيان Valentinian الثاني، ونظرا إلى أن الإمبراطور الشاب كان لايزال قاصرا، فقد كانت أمه جوستينا Justina هي الحاكمة الفعلية. ولما كانت جوستينا من أتباع المذهب الأرياني، فقد كان من المحتم أن يحدث تصادم، وبطبيعة الحال فإن النقطة المحورية التي تصادمت فيها الوثنية والمسيحية بكل قوة كانت مدينة روما ذاتها. فقد أزيح تمثال النصر من مقر مجلس الشيوخ في عهد كونستانتيوس Constantius ابن قنسطنطين، فأعاده جوليان الرسولي، ثم انتزعه

جراتيان مرة أخرى، فطالب بعض أعضاء مجلس الشيوخ بإعادته. غير أن الجناح المسيحي في مجلس الشيوخ كانت له الغلبة بمساعدة أمبروز والبابا داماسوس Damasus ولكن ابتعاد جراتيان عن مسرح الأحداث جعل الحزب الوثني يتقدم مرة أخرى في العام ٣٨٤ بالتماس إلى فالنتينيان الثاني. وهنا تصدى أمبروز لكي يحول دون أن تؤثر هذه الحركة الجديدة في الإمبراطور فتجعله يميل إلى تأييد الوثنيين، فذكر الإمبراطور بأن من واجبه أن يخدم الله بالطريقة نفسها التي يخدم بها المواطنون الإمبراطور بوصفهم جنودا له. وهذا القول ينطوي ضمنا على ما يتجاوز مطالبة يسوع للناس بأن يعطوا ما لله لله وما لقيصر لقيصر. فهنا نجد مطلبا يؤكد أن الكنيسة التي هي الأداة الإلهية لضمان الطاعة في الأرض، أرفع من الدولة. ويعد هذا تعبيرا صادقا عن الطريقة التي كانت بها سلطة الدولة تتراجع في ذلك الحين، فالكنيسة من حيث هي مؤسسة عالمية تتخطى حدود الدول، ظلت قائمة بعد انحلال الإمبراطورية سياسيا. ولا شك في أن قدرة مثل هذا الأسقف على الإشارة إلى هذه الأمور من دون أن يخشى على نفسه شيئا، إنما هي دليل على تدهور الإمبراطورية الرومانية. على أن مسألة تمثال النصر لم تنته عند هذا الحد، فقد أعيد التمثال في عهد يوجينيوس Eugenius وهو مغتصب تولى الحكم فيما بعد، ولكن الطرف المسيحي هو الذي قدر له الفوز النهائي بعد أن انتصر ثيودوسيوس Theodosius على يوجينيوس في العام ٣٩٤.

لقد كان الخلاف بين أمبروز وجوستينا راجعا الذي اعتناقها المذهب الأرياني، ومطالبتها بأن يخصص مكان للعبادة في ميلانو من أجل الفرق القوطية التي كانت تابعة لهذا المذهب. غير أن الأسقف لم يقبل ذلك، وانحاز الناس إليه في موقفه هذا. وعندما أُرسل جنود قوطيون للاستيلاء على الكنيسة، اندمجوا مع الشعب ورفضوا استخدام القوة. والواقع أنه كان من

أوضح علامات الشجاعة عند أمبروز عدم استسلامه في مواجهة مرتزقة مسلحين من البرابرة. واضطر الإمبراطور إلى الاستسلام، مما أعطى امبروز نصرا معنويا هائلا في كفاحه من أجل استقلال الكنيسة.

غير أن أعمال الأسقف لم تكن كلها جديرة بالثناء كهذا العمل. ففي خلال حكم ثيودوسيوس، عارض الإمبراطور الذي كان قد أمر أسقفا محليا بأن يدفع تعويضا مقابل تحريضه على حرق كنيس يهودي، وكان الإمبراطور حريصا على ألا يشجع هذا النوع من الإرهاب. ولكن أمبروز ذهب إلى أنه ليس من الواجب بأي حال أن يعد أي مسيحي مسؤولا عن تعويض مثل هذا الضرر، وهو مبدأ خطير أدى إلى قدر كبير من الاضطهاد في العصور الوسطى.

وعلى حين أن أهم مزايا أمبروز كانت تكمن في ميدان الإدارة والقيادة السياسية فإن جيروم كان من أبرز مثقفي عصره. وقد ولد العام ٣٤٥ في ستريدون Stridon قرب حدود دلماشيا، ورحل وهو في الثامنة عشرة إلى روما للدراسة، وبعد بضع سنوات من التجوال في بلاد الغال استقر في أكويليا Aquileia بالقرب من مسقط رأسه، وفي أعقاب بعض المشاحنات، رحل إلى الشرق وقضى خمس سنوات ناسكا في الصحراء السورية. ثم توجه إلى القسطنطينية، وعاد إلى روما حيث ظل من ٣٨٢ إلى ٣٨٥. وكان البابا داماسوس قد توفي قبل عام، ويبدو أن خليفته لم يكن ميالا إلى القس المشاكس، وهكذا توجه جيروم مرة أخرى إلى الشرق، مصحوبا هذه المرة بمجموعة من سيدات روما الفاضلات اللاتي كن يعتنقن آراءه في الامتناع عن الزواج والتعفف، واستقروا أخيرا في دير في بيت لحم، العام ٣٨٦، إلى أن مات العام ٤٢٠، وأعظم أعماله هو الكتاب المقدس اللاتيني الشعبي Vulgate الذي أصبح هو الصيغة المعترف بها رسميا من الكنيسة، وقد ترجم الأناجيل عن الأصل اليوناني خلال إقامته

الأخيرة في روما، أما بالنسبة إلى العهدالقديم فقد رجع إلى المصادر العبرية، وهي مهمة اضطلع بها في الفترة الأخيرة بمساعدة باحثين من اليهود.

ولقد أصبح لجيروم، بفضل أسلوب حياته، تأثير قوي في تشجيع حركة الرهبنة التي كانت تزداد قوة في ذلك الوقت. فقامت مجموعة المريدين الرومان الذين اصطحبوه إلى بيت لحم بتأسيس أربعة أديرة هناك. وقد كتب، مثل أمبروز، عددا كبيرا من الرسائل، كان الكثير منها موجها إلى فتيات، يحثهن فيها على التزام طريق العفة والفضيلة. وعندما نهب الغزاة القوط روما في العام ٤١٠، كان موقفه على ما يبدو استسلاميا، وظل مشغولا بامتداح قيمة العذرية أكثر من البحث عن وسيلة لإنقاذ الإمبراطورية.

أما أوغسطين فقد ولد في مقاطعة نوميديا Numidia، وتلقى تعليما رومانيا كاملا، وسافر في سن العشرين إلى روما ومعه عشيقته وطفلهما، وبعد قليل نجده في ميلانو حيث كان يرتزق من التدريس. أما من الوجهة الدينية فكان خلال هذه الفترة مانويا. غير أن التأنيب الدائم لضميره وصرامة أمه، دفعاه في النهاية إلى حظيرة الدين القويم، فعمده أمبروز في العام ٣٨٧، وعاد إلى أفريقيا، حيث أصبح أسقفا لمدينة هيبوه Hippo وظل هناك إلى أن مات في العام ٤٣٠.

ويقدم إلينا أوغسطين في كتابه «الاعترافات» وصفا مشوقا لصراعه مع الخطيئة، وقد ظلت حادثة وقعت له في حداثته راسخة في ذهنه طوال حياته، على الرغم من تفاهتها، فقد سرق ذات مرة شجرة كمثرى من حديقة أحد الجيران، وذلك بدافع السلب المتعمد. وعمل انشغاله المرضي بالخطيئة على تضخيم هذا الخطأ إلى حد أنه لم يستطع قط أن يغتفره لنفسه. ويبدو أن العبث بأشجار الفاكهة هو في كل العصور عملية لا تخلو من مخاطر! وعلى حين أن حالة الإثم والخطيئة كانت في العهد

القديم تعد عيبا يتسم به شعب بأسره، فقد تحولت بالتدريج، في نظر الناس، إلى نقيصة في الفرد ذاته، وكان هذا التحول أساسيا بالنسبة إلى المسيحية، لأن الكنيسة بوصفها مؤسسة لا يمكن أن تخطئ، بل المسيحيون الأفراد هم الذين يمكن أن يرتكبوا خطايا. والواقع أن أوغسطين قد استبق البروتستانتية بتأكيده ذلك الجانب الفردي، أما الكاثوليكية فكانت تنظر إلى وظيفة الكنيسة على أنها هي الشيء الأساسي. ولقد كان أوغسطين يرى أن للجانبين معا أهميتهما. فالإنسان، من حيث هو في جوهره عاص آثم، يحقق الخلاص بتوسط الكنيسة. غير أن أداء الشعائر الدينية، بل التزام الحياة الفاضلة، لا يكفيان لضمان الخلاص. ذلك لأنه لما كان الله خيرا، والإنسان شريرا، فإن منح الخلاص فضل إلهي، على حين أن منعه ليس بالشيء الذي يستحق اللوم، وهنا نجد نظرية قدرية أخذتها اللاهوتية الإصلاحية المتزمتة فيما بعد. ومن ناحية أخرى فإن رأيه القائل إن الشر ليس مبدأ أساسيا، كما اعتقد المانويون، بل هو نتيجة إرادة شريرة، كان فكرة قيمة أخذت بها العقائد الإصلاحية فيما بعد، وهي أساس مفهوم المسؤولية في البروتستانتية.

أما مؤلفات أوغسطين اللاهوتية فكانت تستهدف أساسا الجدل مع الآراء الأكثر اعتدالا، التي قال بها بلاجيوس Pelagius، وقد كان بلاجيوس رجل دين ينتمي إلى إقليم ويلز في إنجلترا، وكان مزاجه أقرب إلى الروح الإنسانية من معظم رجال الكنيسة في عصره. وقد رفض فكرة الخطيئة الأولى، ورأى أن الإنسان يمكنه بلوغ الخلاص بجهوده الخاصة، وذلك إذا اختار أن يحيا حياة فاضلة، ولقد كان من الطبيعي أن تجد هذه النظرية، بما تتسم به من اعتدال وتحضر، أنصارا عديدين، ولا سيما بين أولئك الذين كانوا لايزالون يحتفظون بشيء من روح الفلسفة اليونانية، أما أوغسطين فقد حارب تعاليم بيلاجوس بحماسة بالغة، وكان

من العوامل المهمة التي أدت في نهاية الأمر إلى إعلان أنها هرطقة. وقد بنى نظريته القدرية على رسائل بولس، الذي ربما كان خليقا بأن يصاب بالدهشة حين يرى مثل هذه الآراء المخيفة تستنبط من تعاليمه. وفيما بعد اعتنق كالفن Calvin هذه النظرية، ولكن الكنيسة أحسنت صنعا بالتخلي عنها في ذلك الحين.

كانت اهتمامات أوغسطين لاهوتية في الأساس. وحتى في الحالات التي كان فيها يهتم بالمسائل الفلسفية، كان هدفه الأكبر هو التوفيق بين تعاليم الكتاب المقدس والتراث الفلسفي للمدرسة الأفلاطونية، وقد استبق في ذلك تراث اللاهوتيين المدافعين عن العقيدة بالحجة العقلية. ومع ذلك فإن تأملاته الفلسفية لها أهميتها في ذاتها، وهي تكشف عن وجود قدر من التعمق في تفكيره. وهذه المادة الفلسفية توجد في الكتاب الحادي عشر من الاعترافات، ولما كان مختلفا عن أسلوب الثرثرة الذي اعتاده الناس، فإنه يحذف عادة في الطبعات الشعبية.

كانت المشكلة التي تصدى لها أوغسطين هي أن يبين كيف يمكن التوفيق بين قدرة الله على كل شيء وبين حدوث الخلق على النحو الوارد في سفر التكوين، ومنذ البدء ينبغي التمييز بين فكرة الخلق اليهودية والمسيحية وبين تلك التي نجدها في الفلسفة اليونانية، فبالنسبة إلى أي يوناني، في أي عصر من عصور الفلسفة اليونانية، يبدو من الممتنع تماما أن يكون العالم قد خلق من لا شيء. ووفقا لتصوره فإنه إذا كان الله قد خلق العالم، فلا بد أن يكون أشبه بالعماري الذي يبني من مادة خام موجودة من قبل. ذلك لأن فكرة ظهور شيء من لا شيء كانت غريبة على المزاج العلمي للعقل اليوناني. أما إله الأناجيل فأمره يختلف: إذ ينبغي النظر إليه على أنه يخلق مواد البناء بالإضافة إلى تشييده للمبنى. ويؤدي الرأي اليوناني بطبيعته إلى فكرة شمول الألوهية Pantheism، التي يكون فيها الله هو العالم، وهي فكرة كانت في كل العصور تجتذب

أولئك الذين يميلون بقوة إلى التصوف. وأشهر أنصار هذا الرأي بين الفلاسفة هو اسبينوزا. أما أوغسطين فيؤمن بصفات الخالق الواردة في العهد القديم، أي بإله خارج عن العالم، هو روح لا يسري عليها الزمان، ولا تخضع للعلية أو للتطور التاريخي. وعندما خلق الله العالم خلق معه الزمان. فنحن لا نستطيع أن نتساءل عما حدث قبل خلق العالم، إذ لم يكن هناك زمان يمكن أن نسأل بشأنه هذا السؤال.

والزمان في رأي أوغسطين هو حاضر ذو ثلاثة أوجه فالحاضر الفعلي هو الشيء الحقيقي الوحيد. أما الماضي فيحيا بوصفه ذاكرة في الحاضر، والمستقبل يحيا بوصفه توقعا في الحاضر. ولا تخلو هذه النظرية من عيوب، غير أن أهميتها تكمن في تأكيدها الطابع الذاتي للزمان بوصفه جزءا من التجربة الذهنية للإنسان، الذي هو كائن مخلوق. لذلك فلا معنى، تبعا لهذا الرأي، من التساؤل عما جاء قبل الخلق. وفي وسعنا أن نجد تفسيرا ذاتيا مماثلا للزمان عند «كانت»، الذي جعله صورة من الصور الذهنية. وقد أدت هذه النظرة الذاتية بأوغسطين إلى استباق رأي ديكارت القائل: إن الشيء الوحيد الذي لا يمكن أن يشك فيه المرء هو أنه يفكر. إن الذاتية، في نهاية المطاف، نظرية لا تصمد أمام الاختبار المنطقي، ومع ذلك فقد كان أوغسطين واحدا من أقدر الفلاسفة الذين عرضوها. كان عصر أوغسطين يتميز بأنه العصر الذي سقطت فيه الإمبراطورية الغربية. فقد استولى القوط بزعامة ألاريك Alaric على روما في العام ٤١٠. وربما رأى المسيحيون في ذلك عقابا يكفر عن خطاياهم. أما بالنسبة إلى العقل الوثني فقد كانت المسألة مختلفة: إذ إن الناس تخلوا عن الآلهة القدامى، فعاملهم جوبيتر بما يستحقون، وحرمهم من حمايته، لذا كتب أوغسطين كتابه «مدينة الله»، لكي يرد على هذه الحجة من وجهة نظر مسيحية، وتحول هذا الكتاب خلال تأليفه إلى نظرية مسيحية كاملة في التاريخ. وعلى الرغم من أن

كثيرا مما يتضمنه هذا الكتاب لم تعد له الآن إلا قيمة تاريخية، فإن القضية التي دار حولها، وهي استقلال الكنيسة عن الدولة، كانت لها أهمية كبرى في العصور الوسطى، ومازالت لها أهميتها في بعض الأماكن حتى الآن. والواقع أن الرأي القائل إن الدولة ينبغي أن تطيع الكنيسة لكي تصل إلى الخلاص، مبني على نموذج الدولة اليهودية في العهد القديم.

وفي عهد تيودوريك Theodoric كان يعيش في روما مفكر مرموق، اتسمت حياته وأعماله بطابع مضاد بشدة للتدهور الحضاري العام السائد عندئذ. ذلك هو بويتيوس Boethius، الذي ولد في روما نحو العام ٤٨٠، لأب كان من النبلاء. وكانت لبويتيوس صلات قوية بطبقة أعضاء مجلس الشيوخ، كما كان صديقا لتيودوريك. وعندما أصبح الملك القوطى حاكما لروما في العام ٥٠٠، عين بويتيوس بعد فترة قنصلا في العام ٥١٠. غير أن الأقدار انقلبت عليه في أخريات سني حياته. ففي العام ٥٢٤ سجن وأعدم بتهمة الخيانة. وفي فترة سجنه، مترقبا الموت، ألف الكتاب الذي كان مصدر شهرته، وهو «عزاء الفلسفة».

كان بويتيوس، حتى في عصره، مشهورا بالحكمة والعلم، وإليه يرجع الفضل في تقديم أولى الترجمات اللاتينية لمؤلفات أرسطو المنطقية، كما كتب شروحا ومؤلفات خاصة به على المنطق الأرسطي. وظلت دراساته في الموسيقى والحساب والهندسة تعد فترة طويلة مراجع أساسية في مدارس الفنون والآداب في العصور الوسطى. ولكن لسوء الحظ أن خططه من أجل القيام بترجمة كاملة لأفلاطون وأرسطو لم تتحقق.

ومع ذلك فإن الأمر الذي يدعو إلى الدهشة هو أن العصور الوسطى لم تكن تقدره بوصفه باحثا عظيما في الفلسفة الكلاسيكية، بل كانت تكن له تقديرا كبيرا بوصفه مسيحيا. صحيح أنه نشر بعض الدراسات في المسائل اللاهوتية، كان يعتقد أنه هو كاتبها، وإن لم يكن

من المرجح أن تكون نسبتها إليه صحيحة. غير أن موقفه، كما عرضه في كتاب «عزاء الفلسفة»، أفلاطوني. وبطبيعة الحال فإن الاحتمال كبير في أنه كان بالفعل مسيحيا، كما كان معظم الناس في ذلك الحين، ولكن إذا صح هذا فإن مسيحيته - إذا حكمنا عليها في ضوء فكره - لم تكن إلا اسمية. ذلك لأن تأثير فلسفة أفلاطون عليه كان أقوى بكثير من تأثير التأملات اللاهوتية لآباء الكنيسة. ومع ذلك فربما كان من حسن الحظ أنه اعتبر متدينا لا شبهة على إيمانه، لأن هذا هو الذي جعل رجال الدين في القرون التالية يستوعبون قدرا كبيرا من المذهب الأفلاطوني في وقت كانت فيه أدنى شبهة من الهرطقة كفيلة بأن تطوي مؤلفاته في زوايا النسيان.

وعلى أي حال فإن كتاب «عزاء الفلسفة» خال من اللاهوت المسيحي. وهو يتألف من أقسام يتناوب فيها الشعر والنثر. إذ يتحدث بويتيوس نفسه نثرا، بينما ترد عليه الفلسفة، بلسان امرأة، شعرا. ويختلف الكتاب في مذهبه وفي نظرته العامة اختلافا كبيرا عن الاهتمامات التي كانت تشغل رجال الكنيسة في ذلك الحين. فهو يُستهل بفقرة تعيد تأكيد أولوية الفلاسفة الأثينيين الثلاثة الكبار. وقد التزم بويتيوس، في حياته الفاضلة، تقاليد الفيثاغوريين. وكانت نظرياته الأخلاقية رواقية إلى حد بعيد، كما أن ميتافيزيقاه ترجع إلى أفلاطون مباشرة وتصطبغ بعض فقراته بصبغة شمول الألوهية، (Pantheism)، ومن ثم فهو يضع نظرية لا يعد الشر فيها حقيقيا. ذلك لأن الله، الذي هو ذاته الخير، لا يمكن أن يقترف شرا. ولما كان قادرا على كل شيء، فلا بد أن يكون الشر وهما. وفي هذا الكثير مما يخرج على اللاهوت المسيحي والأخلاق المسيحية، ولكنه لسبب ما لم يكن مصدر إزعاج للمعسكر الديني المحافظ. والواقع أن روح الكتاب بأسره تذكرنا بأفلاطون. وهو يتجنب صوفية الكتاب الأفلاطونيين المحدثين، مثل أفلوطين، ويتحرر من الخرافات السائدة في ذلك الحين. كذلك لا تظهر فيه

على الإطلاق روح الخطيئة المحمومة التي سيطرت على المفكرين المسيحيين في ذلك العصر. على أنه ربما كانت أبرز سمات الكتاب هي أنه من تأليف إنسان كان مسجونا ومحكوما عليه بالموت. فمن الخطأ النظر إلى بويتيوس على أنه مفكر يكتب من برج عاجي، وينصرف عن المشاغل العملية لعصره، بل إنه كان على العكس من ذلك يواجه الشؤون العملية مباشرة، بوصفه إداريا قديرا رابط الجأش أدى خدمات ثمينة ومخلصة لسيده الحاكم القوطي. وقد أصبح في نظر العصور اللاحقة يعد شهيدا للاضطهاد الأرياني، وهو خطأ في الحكم ربما ساعد على إذاعة شهرته بوصفه كاتبا. ومع ذلك فإنه لم يُمنح قط لقب «القديس»، نظرا إلى موضوعية فكره البعيد عن التعصب، على حين أن سيريل Cyril (الذي سنتحدث عنه بعد قليل) قد نال هذا اللقب.

إن أعمال بويتيوس تثير في إطارها التاريخي، مشكلة قديمة العهد، هي مدى التزام الإنسان بأن يكون نتاجا لعصره. فقد عاش بويتيوس في عالم معاد للبحث المنطقي النزيه، وفي عصر تفشت فيه الخرافات وأعماه التعصب القاتل. ومع ذلك لا يبدو أن شيئا من هذه المؤثرات الخارجية يظهر في أعماله، كما أن مشكلاته ليست بأي حال تلك التي تميز عصره على وجه التخصيص. وبالطبع من الصحيح أن الأوساط الأرستقراطية في روما كانت أقل تعرضا للخضوع للأذواق المتقلبة والأمزجة المتغيرة من يوم إلى آخر. ففي هذه الأوساط وحدها ظلت بعض الفضائل القديمة باقية بعد وقت طويل من زوال الإمبراطورية، وربما كان هذا تعليلا جزئيا للروح الرواقية التي تسري في فكر بويتيوس الأخلاقي. غير أن هذه الحقيقة ذاتها - أعني استمرار وجود مجموعة كهذه على الرغم من الغارات البربرية من الخارج والتعصب الأعمى في الداخل - تحتاج بدورها إلى تفسير. وفي اعتقادي أن التفسير المنشود مزدوج. فصحيح أن الناس نتاج تراثهم: فهم يتشكلون أولا بالبيئة التي ينشأون فيها، وفيما بعد يجد أسلوب حياتهم دعما من

ذلك التراث الذي يدين له بالولاء، إما عن وعي كامل، وإما عن طاعة عمياء. غير أن هذا التراث، من جهة أخرى، ليس خاضعا لتقلبات الزمان على هذا النحو، بل هو يكتسب حياة خاصة به، ويظل باقي الفترات طويلة، مختفيا وراء السطح، حتى يظهر مرة أخرى إلى النور عندما يكتسب دعما متجددا. ولقد ظل تراث العصور الكلاسيكية باقيا، على نحو ما، في الظروف الصعبة للغزوات البربرية، وعلى هذا النحو أمكن ظهور شخص مثل بويتيوس. ومع ذلك لا بد من أنه كان على وعي بالفجوة التي كانت تفصله عن معاصريه. فالدفاع عن تراث ما يحتاج إلى قدر من الشجاعة يتناسب مع قوة هذا التراث، ومن المؤكد أن بويتيوس كان في حاجة إلى كل ما كان يستطيع أن يستجمعه من الشجاعة.

وفي إمكاننا الآن أن نجيب عن سؤال آخر مرتبط بالسابق. فهل من الضروري دراسة تاريخ الفلسفة من أجل فهم مسألة فلسفية؟ وهل نحن في حاجة إلى الإلمام بتاريخ فترة معينة كيما نفهم فلسفتها؟ من الواضح، تبعا للرأي الذي عرضناه من قبل، أن هناك قدرا من التأثير المتبادل بين التراث الاجتماعي والتراث الفلسفي، فالتراث الذي تسوده الخرافة لا ينتج مفكرين متحررين من الخرافة. والتراث الذي يعزو إلى العفة قيمة أكبر من النشاط البناء لا يفرز تدابير سياسية إيجابية لمواجهة تحديات العصر. ومن جهة أخرى فإن المسألة الفلسفية يمكن أن تفهم بالفعل من دون خلفية كاملة من المعرفة التاريخية. وقيمة دراسة تاريخ الفلسفة تكمن في أنه يتيح لنا إدراك أن معظم الأسئلة قد طرحت من قبل، وأن بعض الإجابات الذكية عنها قد قُدمت في الماضي.

كان نهب روما إيذانا بعصر من الغزو والمنازعات، أدى إلى سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية، واستقرار القبائل الجرمانية في كل أرجائها. ففي الشمال، اجتاحت أراضي بريطانيا قبائل الأنجلز Angles والسكسون والقوط، وانتشرت قبائل الفرنجة في بلاد الغال،

وهبطت قبائل الوندال Vandals جنوبا إلى إسبانيا وشمال أفريقيا. وقد ظلت أسماء البلدان والأقاليم باقية لتذكرنا بهذه الأحداث، فمن قبائل الأنجلز جاء اسم إنجلترا، ومن قبائل الفرنجة جاء اسم فرنسا، ومن الوندال جاءت الأندلس.

وقد احتل الفيزيقوط Visigoths جنوب فرنسا، واستولى الغزاة الأستروقوط Ostrogoths على إيطاليا، بعد أن هُزموا في وقت سابق في أثناء محاولة فاشلة لاجتياح الإمبراطورية الشرقية. والواقع أن المرتزقة من القوط كانوا منذ نهاية القرن الثالث يحاربون في خدمة الرومان، فتعلموا بذلك المهارات والأساليب الحربية. وظلت الإمبراطورية قائمة بضع سنوات بعد سقوط روما، ثم حطمها الأستروقوط نهائيا في العام ٤٧٦ بقيادة ملكهم أدوكر Adoacar الذي حكم حتى العام ٤٩٣ ثم قُتل بتحريض تيودوريك، الذي أصبح ملكا لهم وحكم إيطاليا حتى وفاته في العام ٥٢٦. ومن وراء القوط كانت قبائل الهون المغولية، بقيادة ملكهم أتيلا Attila تزحف من الشرق وتندفع غربا. وعلى الرغم من أنهم كانوا أحيانا يتعاونون مع جيرانهم القوط، فإنهم كانوا على علاقة سيئة بهم عندما غزا أتيلا بلاد الغال في ٤٥١. وقد تصدت قوة قوطية ورومانية مشتركة للغزاة وأوقفتهم في «شالون». كذلك أخفقت محاولة تالية للاستيلاء على روما بفضل الضغط المعنوي الذي كان يمارسه البابا ليون Leo بشجاعة. وبعد وقت قصير توفي أمير المغول وترك قبائله بغير القيادة التي اعتادتها، فاختفت بذلك قوة الفرسان الآسيويين المغيرين.

وربما ظن المرء أن هذه القلاقل كانت تستدعي رد فعل جريئا من جانب الكنيسة. ولكن الواقع أن اهتمام الكنيسة كان منصبا على التفاصيل الدقيقة لنظرية تعدد المسيح أو وحدانيته. فقد كان هناك من يرون أنه شخص واحد له جانبان، وهو الرأي الذي كُتبت له الغلبة في النهاية، وكان أهم أنصاره هو سيريل، بطريرك الإسكندرية

من العام ٤١٢ حتى ٤٤٤. وكان سيريل داعية متحمسا، ضيق الأفق، للشكل التقليدي للدين، وقد أظهر تحمسه بطرق عملية حين شجع على اضطهاد الطائفة اليهودية في الإسكندرية، وتآمر على تدبير جريمة قتل وحشية ضد هيباتيا Hypatia وهي من النساء القليلات اللاتي يزدان بهن تاريخ الرياضيات. وقد منح سيريل في الوقت المناسب لقب القديس.

ومن جهة أخرى فإن أتباع نسطوريوس Nestorius، بطريرك القسطنطينية، كانوا يؤيدون الرأي القائل إن هناك شخصين: المسيح الإنسان والمسيح ابن الله، وهو رأي كانت له سوابق غنوصية، كما أوضحنا من قبل. ولقد كان للنظرية النسطورية مؤيدوها في آسيا الصغرى وسورية أساسا. وقد بذلت محاولة للتغلب على هذا الخلاف اللاهوتي، ودعي مجلس للاجتماع في إفسوس Ephesus العام ٤٣١. وعمدت الجماعة المؤيدة لسيريل إلى الوصول إلى مكان الاجتماع أولا، واتخذت بسرعة قرارا مؤيدا لموقفها قبل أن تتاح للمعارضة فرصة الدخول، وأعلن أن النسطورية أصبحت منذ ذلك الحين هرطقة، وساد الرأي القائل إن المسيح شخص واحد. وبعد وفاة سيريل ذهب مجلس كنسي آخر عقد في إفسوس العام ٤٤٩ إلى أبعد من ذلك، وأعلن أن المسيح ليس فقط شخصا واحدا، بل إن له طبيعة واحدة. وأصبح المذهب يعرف باسم «بدعة الطبيعة الواحدة Monophysite Heresy». وقد دانته الكنيسة في قلقدون Calcedon العام ٤٥١. ولو لم يكن سيريل قد مات في الوقت الذي مات فيه، لكان الأرجح أن يصبح مهرطقا من القائلين ببدعة الطبيعة الواحدة، بدلا من أن يُرسَّم قديسا. ولكن على الرغم من الجهود التي بذلتها المجالس المسكونية، من أجل وضع معايير للتدين القويم فقد استمرت البدع، خصوصا في الشرق. ولا شك في أن من الأسباب التي أتاحت للإسلام فيما بعد أن يحرز نجاحه الساحق، تشدد السلطة الدينية الرسمية إزاء الكنائس التي كانت تدين بآراء تعتبرها هرطقة.

أما في إيطاليا فإن الغزاة القوط لم يدمروا النسيج الاجتماعي تدميرا أعمى. ذلك لأن تيودوريك، الذي حكم حتى موته في العام ٥٢٦، احتفظ بالإدارة المدنية القديمة. ويبدو أنه كان معتدلا في المسائل الدينية. وقد كان هو ذاته يؤمن بالمذهب الأرياني، ويبدو أنه تسامح مع العناصر غير المسيحية التي ظلت باقية، خصوصا بين العائلات العريقة في روما. فقد كان بويتيوس، المنتمي إلى الأفلاطونية المحدثة، وزيرا لتيودوريك. أما الإمبراطور جستين الأول فكان أضيق أفقا، ولذا أصدر في العام ٥٢٣ أمرا ينص على أن الهراطقة الأريانيين خارجون على القانون، وهي خطوة أحرجت تيودوريك، لأن أراضيه الإيطالية كانت كاثوليكية متمسكة، على حين أن قوته الخاصة لم تكن كافية للصمود في وجه الإمبراطور. ونظرا إلى أنه كان يخشى وقوع مؤامرة بين أنصاره أنفسهم، فقد أمر بسجن بويتيوس وإعدامه في العام ٥٢٤. ومات تيودوريك العام ٥٢٦، ثم جستين في العام التالي، وخلفه جستينيان الأول. وكان جستينيان هو الذي أمر بجمع مواد القانون الروماني في مجلدين شاملين، أحدهما كبير ويعرف باسم Codex، والآخر صغير ويعرف باسم Digests. ولقد كان جستينيان من أقوى أنصار العقيدة الرسمية. ولذا أمر، في أوائل سني حكمه، أي في العام ٥٢٩ بإغلاق الأكاديمية في أثينا، بعد أن ظلت قائمة بوصفها معقلا أخيرا للتراث القديم، وإن كانت تعاليمها في ذلك الحين قد أصبحت مائعة إلى حد بعيد نتيجة لاختلاط عناصر صوفية أفلاطونية جديدة بها. وفي العام ٥٣٢ بدأ تشييد كنيسة القديسة صوفيا في القسطنطينية، وظلت هي مركز الكنيسة البيزنطية إلى أن سقطت في أيدي الأتراك العام ١٤٥٣.

ولقد كانت تيودورا، زوجة الإمبراطور الشهيرة، تشاركه اهتماماته الدينية، وكانت سيدة لها ماض عابث، كما أنها كانت من الأنصار المتحمسين لفكرة الطبيعة الواحدة للمسيح. ومن أجلها خاض

جستينيان المعركة المعروفة باسم «معركة القسس الثلاثة». ففي قلقدون أعلن انتماء ثلاثة آباء للكنيسة لهم ميول نسطورية إلى العقيدة الرسمية، وكانت في ذلك إهانة صارخة لآراء القائلين بالطبيعة الواحدة. فأمر جستينيان بإعلان هرطقة الرجال الثلاثة، مما أثار مناقشات طويلة في الكنيسة. وفي نهاية الأمر وقع هو ذاته في الهرطقة، إذ أخذ بالرأي القائل إن جسد المسيح لا يفنى، وهو رأى يمثل نتيجة من نتائج مذهب الطبيعة الواحدة.

وقد بذلت في عهد جستينيان محاولة أخيرة لاسترداد المقاطعات الغربية من مغتصبيها البرابرة. فهوجمت إيطاليا العام ٥٣٥، وظلت الحرب تمزقها قرابة ثمانية عشر عاما. كذلك أعيد فتح شمال أفريقيا، ولكن الحكم البيزنطي أثبت أنه نعمة غير مضمونة. وعلى أي حال فإن قوى بيزنطة لم تكن أهلا لمهمة استعادة الإمبراطورية كلها، على الرغم من أن الكنيسة كانت في صف الإمبراطور. وتوفي جستينيان العام ٥٦٥، وبعد ثلاث سنوات تعرضت إيطاليا لهجوم جديد من البرابرة. وتمكن الغزاة اللومبارديون من احتلال المناطق الشمالية بصفة دائمة، وأصبحت هذه المناطق تعرف باسم لومبارديا. وظل اللومبارديون قرنين يكافحون البيزنطيين، الذين انسحبوا في نهاية الأمر بعد أن تعرضوا لضغط العرب من الجنوب. وسقطت رافينا، آخر معقل بيزنطي في أيدي اللومبارديين العام ٧٥١.

إن ظهور شخصية مثل بويتيوس خلال الفترة التي نتحدث عنها كان ظاهرة استثنائية تماما، إذ لم يكن مزاج العصر فلسفيا. ومع ذلك ينبغي أن نذكر تطورين أصبحت لهما نتائج مهمة بالنسبة إلى فلسفة العصور الوسطى. أولهما هو نمو حركة الرهبنة في الغرب، والثاني زيادة قوة البابوية وسلطتها. ويرتبط هذان التطوران باسمي بندكت وجريجوري على التوالي.

بدأت الرهبنة في الإمبراطورية الشرقية في القرن الرابع. ولم تكن في مراحلها الأولى ترتبط بالكنيسة، بل كان أطناسيوس Athanasius هو الذي اتخذ الخطوات الأولى التي أدت في النهاية

إلى إخضاع حركة الرهبنة لسلطان الكنيسة. ولقد كان جيروم، كما رأينا، من أقوى أنصار أسلوب حياة الرهبنة. وخلال القرن السادس أخذت الأديرة تشيد في بلاد الغال وإيرلندا. وكانت أهم الشخصيات في تاريخ الرهبنة الغربية هي شخصية بندكت، الذي أطلق اسمه على الطريقة البندكتية. وقد ولد العام ٤٨٠ لأسرة من النبلاء، ونشأ في حياة الترف والبذخ التي تميز بها نبلاء الرومان، ولكن حدث له وهو في العشرين من عمره رد فعل عنيف على تقاليد نشأته الأولى، فقضى ثلاث سنوات من حياته ناسكا في كهف. وفي العام ٥٢٠ أسس ديرا في مونتي كاسينو، أصبح مركزا للطريقة البندكتية. وكان نظام هذه الطريقة، كما حدده مؤسسها، يشترط على أعضائها أن ينذروا أنفسهم للفقر والطاعة والعفة، أما مظاهر التقشف الشديدة التي كان يمارسها الرهبان الشرقيون فلم تكن تروق لبندكت. ذلك لأن تقاليدهم كانت تفسر الرأي المسيحي القائل إن الجسد آثم تفسيرا حرفيا. وهكذا كانوا يتنافسون فيما بينهم على الوصول إلى أشد حالة من حالات تجاهل الجسد. أما الطريقة البندكتية فقد قررت أن تضع حدا لهذه الممارسات الشاذة الضارة. وكانت السلطة والقوة تتركان لكبير الرهبان، الذي كان يعين مدى الحياة. وفي العهود اللاحقة أصبحت للطرق البندكتية تقاليدها الخاصة التي كانت تتباين إلى حد ما مع مقاصد مؤسسها. وقد جمعت مكتبة كبيرة في مونتي كاسينو، وبذل العلماء البندكتيون جهودا كبيرة في سبيل المحافظة على ما تبقى من تراث العلم الكلاسيكي.

وظل بندكت في مونتي كاسينو حتى وفاته العام ٥٤٣، وبعد نحو ٤٠ عاما نهب اللومبارديون الدير، وفرت الطائفة إلى روما. وقد واجه مونتي كاسينو الدمار مرتين خلال تاريخه الطويل، كانت الأولى خلال الفتح العربي في القرن التاسع، والثانية في الحرب العالمية الثانية. ولكن من حسن الحظ أن مكتبته قد أنقذت، وقد أعيد بناء الدير الآن من جديد.

وقد سجل جريجوري في كتاب المحاورات الثاني بعض تفاصيل حياة بندكت، كان معظمها روايات عن خوارق ومعجزات، تلقي بعض الضوء على الحالة الذهنية العامة للمتعلمين في ذلك الحين. ولا بد من أن نذكر أن القراءة كانت قد هبطت في ذلك الحين إلى مستوى الصنعة التي تتقنها أقلية ضئيلة جدا. أي أن هذه الكتابات لم تكن موجهة إلى مجموعة من الأميين الجهلاء، كما هي الحال في قصص سوبرمان وتفاهات الخيال العلمي الشائعة في أيامنا هذه. والمهم في الأمر أن هذه المحاورات تؤلف مصدر معلوماتنا الرئيسي عن بندكت. ويعد مؤلفها، جريجوري الأكبر، رابع علماء الكنيسة الغربية، وقد ولد في العام ٥٤٠، وكان منتميا إلى أسرة من النبلاء الرومان، ونشأ في بيئة من الترف والبذخ، وتلقى نوع التعليم اللائق بمركزه الاجتماعي، وإن لم يتعلم اليونانية، وهو قصور لم يستطع قط أن يعوضه على الرغم من إقامته مدة ست سنوات في البلاط الإمبراطوري في سنوات لاحقة. وفي العام ٥٧٣ اشتغل عمدة للمدينة. ولكن يبدو أنه بعد فترة وجيزة شعر بأن هناك رسالة ينبغي أن يكرس لها حياته، فاستقال من منصبه، وتخلى عن ثرواته لكي يصبح راهبا بندكتيا. وقد أدت الحياة القاسية المتقشفة التي أعقبت هذا التحول المفاجئ إلى إلحاق ضرر دائم بصحته. ومع ذلك لم يقدر له أن يحيا حياة التأمل التي كان يحن إليها، إذ لم ينس البابا بلاجيوس الثاني مواهبه السياسية، فاختاره سفيرا له لدى البلاط الإمبراطوري في القسطنطينية، التي كان الغرب لايزال يدين لها بولاء نسبي. ومنذ العام ٥٨٥ ظل جريجوري في البلاط، ولكنه أخفق في مهمته الرئيسية، وهي حث الإمبراطور على أن يشن حربا ضد اللومبارديين، إذ كانت فرصة التدخل العسكري قد ضاعت، وكانت آخر محاولة من هذا القبيل في عهد جستينيان قد أدت إلى نجاح مؤقت، ولكنها لم تسفر عن شيء في النهاية. وعندما عاد جريجوري إلى روما قضى خمس سنوات في

الدير الذي كان قد أنشئ في قصره السابق. وعندما توفي البابا في العام ٥٩٠ اختير جريجوري خليفة له، على الرغم من أنه كان يفضل كثيرا أن يظل راهبا.

ولقد احتاج الأمر إلى كل ما يملكه جريجوري من حنكة سياسية لكي يتعامل مع الموقف الخطير الذي ترددت فيه البلاد بعد انهيار السلطة الرومانية الغربية. ذلك لأن اللومبارديين كانوا يعيثون في إيطاليا فسادا، وكانت أفريقيا مسرحا للصراعات بين حكم بيزنطي ضعيف وقبائل البربر المناوئة، وكانت بلاد الغال ساحة للحرب بين الفيزيقوط والفرنجة، أما بريطانيا فقد أصبحت إنجلترا الوثنية بعد أن أزال عنها الغزاة الأنجلو سكسون طابعها المسيحي. واستمرت الهرطقات تثير المتاعب للكنيسة، وأدى التدهور العام للقيم إلى القضاء على المبادئ المسيحية نفسها التي كان ينبغي أن تحكم أسلوب حياة رجال الدين. إذ كانت عادة شراء المناصب الكنسية بالمال منتشرة، ولم يصبح من الممكن مكافحتها بصورة فعالة طوال ما يقرب من خمسمائة عام. كل هذه الصعوبات المضنية ورثها جريجوري، وبذل كل ما في وسعه من أجل درء خطرها. ومع ذلك فإن الفوضى نفسها التي كانت مستشرية في جميع أرجاء الغرب قد أتاحت له أن يقيم السلطة البابوية على أساس أقوى مما كانت تقوم عليه في أي وقت سابق. إذ لم يستطع أي أسقف لروما، حتى ذلك الحين، أن يفرض سلطته بالقدر نفسه من الاتساع وبالدرجة ذاتها من النجاح التي فرضها بها جريجوري. وقد أنجز ذلك أساسا عن طريق كتابة رسائل عديدة إلى رجال الدين والحكام الدنيويين الذين كانوا مقصرين في أداء رسالتهم الصحيحة، أو الذين أدينوا بسبب تجاوزهم النطاق المشروع لسلطتهم. وقد اصدر كتابا موحدا، هو «قواعد رعاة الكنيسة Pastoral Rule» وضع به أسس سيادة روما في تنظيم شؤون الكنيسة بوجه عام. وظل هذا الكتاب يلقى احتراما بالغا طوال العصور الوسطى، بل لقد شق طريقه إلى الكنيسة الشرقية، حيث كان يستخدم

في صيغته اليونانية، وقد أثرت تعاليمه اللاهوتية في دراسات الكتاب المقدس في اتجاه التفسير الرمزي، وتجاهلت المضمون التاريخي الخالص، الذي لم تصبح له الصدارة إلا في عصر إحياء العلوم.

وعلى الرغم من كل جهود جريجوري الدائبة في دعم مركز الكاثوليكية الرومانية، فقد كان رجلا ذا نظرة انتهازية إلى حد ما. ففي السياسة كان على استعداد للتغاضي عن الشطط الذي يبديه الأباطرة إذا كان ذلك يخدم مصالحه، أو إذا شعر بأن المعارضة قد تعرضه للخطر. وهكذا فإنه، إذا ما قورن برجل مثل أمبروز، يبدو انتهازيا ماكرا. ولقد بذل الكثير من أجل نشر نفوذ الطريقة البندكتية، التي أصبحت نموذجا لمؤسسات الرهبنة، غير أن الكنيسة لم تُظهر في عهده إلا احتراما ضئيلا للمعرفة العلمانية، ولم يكن جريجوري استثناء من هذه القاعدة.



5

الحركة المدرسية

مع انهيار السلطة المركزية لروما، بدأت أقاليم الإمبراطورية الغربية تتردى إلى عصر بربري عانت فيه أوروبا من تدهور ثقافي عام، عرف باسم عصر الظلام، ودام من العام ٦٠٠ ميلادية حتى العام ١٠٠٠ تقريبا. وبطبيعة الحال فإن أي محاولة لوضع فترات تاريخية كهذه في تصنيفات محددة المعالم لا بد من أن تكون محاولة مصطنعة إلى حد بعيد، ولا يمكن أن يجني المرء من مثل هذه التقسيمات فائدة كبيرة، وقصارى ما يمكنها أن تشير إليه هو إيضاح بعض السمات العامة التي كانت تسود خلال الفترة موضوع البحث. لذلك ينبغي ألا يتصور أحد أن أوروبا قد سقطت فجأة، مع بداية القرن السابع، في هاوية لم تخرج منها إلا بعد أربعة قرون. ذلك لأن التراث الكلاسيكي الماضي ظل باقيا على نحو ما، وأن كان تأثيره قد أصبح محدودا ومحفوفا

«إن الحركة المدرسية تختلف عن الفلسفة الكلاسيكية في أن نتائجها كانت محددة مقدما. فلا بد لها أن تعمل في حدود التعاليم الأصلية للدين. وكان راعيها المقدس بين القدماء هو أرسطو، الذي حل تأثيره بالتدريج محل تأثير أفلاطون»

المؤلف

بالأخطار. وكانت الأديرة مركزا لبعض أنواع العلم، ولاسيما في الأركان النائية مثل إيرلندا. ومع ذلك فليس من الخطأ أن نصف هذه القرون بأنها مظلمة، لاسيما إذا قورنت بما جاء قبلها وما أتى بعدها. وفي الوقت ذاته يحسن بنا أن نذكر أن الإمبراطورية الشرقية لم تشارك بقدر متساو في هذا الانهيار الشامل. فقد ظلت قبضة الإمبراطورية في بيزنطة قوية، مما أدى إلى بقاء التعليم مصطبغا بصبغة أكثر علمانية مما ظل عليه في الغرب طوال قرون عديدة. وبالمثل، فعلى حين أن الثقافة الغربية تهاوت، كانت حضارة الإسلام الفتية القوية التي ضمت جزءا كبيرا من الهند، والشرق الأوسط، وشمال أفريقيا، وإسبانيا، تصعد إلى أعلى قممها. فإذا مضينا أبعد من ذلك وجدنا حضارة الصين في عهد أسرة تانج Tang تشهد عصرا من أزهى عصور الثقافة في تاريخها.

ولكي ندرك السبب الذي جعل الفلسفة ترتبط بالكنيسة إلى هذا الحد الوثيق، ينبغي أن نعرض بإيجاز لأهم خطوط التطور التي سارت فيها البابوية والقوى العلمانية خلال الفترة التي نبحثها هاهنا. فقد كان أهم الأسباب التي أتاحت للباباوات ضمان مركزهم المسيطر في الغرب هو ذلك الفراغ السياسي الذي تركه زوال الإمبراطورية الرومانية. أما البطاركة الشرقيون، الذين كانت سلطة الإمبراطورية تحد من نفوذهم، فلم يكونوا يستجيبون في أي وقت لمطالب أساقفة روما، وانتهى الأمر بالكنائس الشرقية إلى أن سلكت طرقها الخاصة. وفضلا عن ذلك فإن تأثير القبائل الهمجية الغازية في الغرب قد أدى إلى هبوط المستويات العامة للثقافة، التي كانت تسود خلال عصر الإمبراطورية في كل أرجائها. وهكذا أصبح رجال الدين، الذين حافظوا على ما تبقى من آثار العلم، جماعة مميزة تستطيع القراءة والكتابة، ولذلك فإن رجال الدين هم الذين أسسوا المدارس وأشرفوا عليها عندما دخلت أوروبا، بعد بضعة قرون من الصراع، مرحلة أكثر استقرارا. وظلت الفلسفة المدرسية بلا منافس حتى عصر النهضة.

لقد كانت البابوية في أوروبا الغربية تسير خلال القرنين السابع والثامن في طريق محفوف بالأخطار، بين القوى السياسية المتنافسة للأباطرة البيزنطيين والملوك البرابرة. وكان الارتباط باليونان أفضل في بعض النواحي من الاعتماد على الغزاة. فقد كانت سلطة الأباطرة على الأقل، مرتكزة على أسس شرعية، على حين أن حكام القبائل الغازية قد استولوا على السلطة بالقوة. وفضلا عن ذلك فإن الإمبراطورية الشرقية حافظت على المقاييس الحضارية التي كانت سائدة عندما كانت روما في أوج عظمتها، فاحتفظت على هذا النحو بقدر من تلك النظرة الكلية الشاملة التي كانت تقف على طرفي نقيض مع القومية الضيقة الأفق السائدة لدى البرابرة. ولنضف إلى هذا أن القوط واللومبارديين كانوا، حتى عهد قريب، يدينون بمذهب الأريانية، على حين أن بيزنطة كانت متمسكة - مع تفاوت في الدرجة - بأصول العقيدة، حتى على الرغم من رفضها أن تنحني أمام السلطة الكنسية لروما.

ومع ذلك فإن الإمبراطورية الشرقية لم تعد بالقوة التي تكفي للاحتفاظ بسلطتها في الغرب. ففي العام ٧٣٩ قام اللومبارديون بمحاولة فاشلة لغزو روما، فحاول البابا جريجوري الثالث الاستعانة بالفرنجة Franks من أجل مواجهة التهديد اللومباردي. وفي تلك الفترة كان الملوك الميروفنجيون Merovingian الذين خلفوا كلوفيس Clovis قد فقدوا كل سلطة حقيقية في مملكة الفرنجة، وكان الحاكم الحقيقي هو المستشار الأكبر (Domus) وهو منصب احتله في أوائل القرن الثامن شارل مارتل Charles Martel الذي أوقف المد الإسلامي الصاعد في موقعة تور Tours العام ٧٣٢. ومات شارل وجريجوري معا في العام ٧٤١، فخلفهما بيبان Pepin والبابا ستيفن الثالث، اللذان تفاهما معا: فطلب المستشار الأكبر من البابا أن يعترف رسميا به ملكا، وهكذا حل محل أسرة الميروفنجيين. وفي مقابل ذلك أعطى بيبان البابا

مدينة رافينا Rovenna التي كان اللومبارديون قد استولوا عليها العام ٧٥١، مع بعض الأقاليم الأخرى الواقعة تحت سيطرته، وكان ذلك هو العامل الذي قصم ظهر بيزنطة نهائيا.

وفي غياب سلطة سياسية مركزية، أصبح لدى البابوية من القوة أكثر مما كان للكنيسة الشرقية في أي وقت في ميدانها الخاص. وبالطبع فإن الاستيلاء على رافينا لم يكن صفقة قانونية بأي معنى، ولذلك فقد عمد بعض القساوسة، لكي يضفوا مسحة من الشرعية على هذه العملية، إلى تزوير وثيقة أصبحت تعرف باسم «منحة قسطنطين»، يفترض أنها مرسوم من قسطنطين منح بموجبه الحبر الأعظم جميع الأقاليم التي كانت تنتمي إلى روما الغربية. وعلى هذا النحو استقرت السلطة الزمنية للباباوات وظلت قائمة طوال العصور الوسطى. ولم يتم كشف التزوير إلا في القرن الخامس عشر.

ولقد حاول اللومبارديون مقاومة تدخل الفرنجة، لكن شرلمان، ابن بيبان، تمكن في النهاية من عبور جبال الألب في العام ٧٧٤، وأوقع بالجيوش اللومباردية هزيمة حاسمة، فاتخذ لنفسه لقب ملك اللومبارد، وسار نحو روما، حيث أكد المنحة التي قدمها أبوه في العام ٧٥٤. وكانت البابوية ميالة إليه، كما أنه من جانبه قد بذل جهدا كبيرا من أجل نشر المسيحية في إقليم سكسونيا، وإن كان أسلوبه في تنصير الوثنيين قد اعتمد على قوة السيف أكثر مما اعتمد على الإقناع.

وعلى الحدود الشرقية غزا شرلمان الجزء الأكبر من ألمانيا، أما في الجنوب فإن محاولاته طرد العرب من إسبانيا كانت أقل نجاحا. وأدت هزيمة قواته في العام ٧٧٨ إلى ظهور أقاصيص رولان Roland المشهورة.

غير أن شرلمان كان يستهدف ما هو أكثر من تأمين حدوده. فقد نظر إلى نفسه على أنه الوريث الحقيقي للإمبراطورية الغربية. وهكذا فإن بابا روما توَّجه إمبراطورا في يوم عيد الميلاد من العام ٨٠٠. وكان هذا اليوم هو بداية الإمبراطورية الرومانية المقدسة للأمة الجرمانية. وكان تتويج إمبراطور غربي جديد يعني

اكتمال الانفصال عن بيزنطة، وهو الانفصال الذي كانت منحة بيبان سببا واقعيا له. وكانت الحجة التي تذرع بها شرلمان للقيام بهذه الخطوة واهية: فقد كانت الإمبراطورة إيرين Irenne هي التي تجلس عندئذ على عرش بيزنطة، فقال شرلمان إن هذا أمر لا يسمح به العرف الإمبراطوري، ومن ثم فقد اعتبر المنصب شاغرا. وبعد أن جعل البابا يتوِّجه، أصبح في إمكانه أن يضطلع بمهمة خليفة القياصرة. وفي الوقت ذاته أصبحت البابوية بفضل هذا الإجراء وثيقة الارتباط بالسلطة الإمبراطورية، ومن ثم أصبح من الضروري أن يقوم البابا بالتصديق على تعيين الإمبراطور في منصبه عن طريق وضع التاج على رأسه حتى في الحالات التي كان فيها بعض الأباطرة العنيدين يعينون البابا أو يعزلونه وفق هواهم. وهكذا ارتبطت السلطتان الروحية والزمنية ارتباطا وثيقا في اعتماد متبادل كان له تأثيره المصيري. وكان الخلاف محتدما بالطبع، وهكذا أخذ البابا والإمبراطور يتشابكان في حروب لا تتوقف، تفاوت فيها حظ كل منهما. وقد أثير أحد الأسباب الرئيسية للنزاع بسبب موضوع تعيين كبار رجال الكنيسة، وهو الموضوع الذي سنقول عنه المزيد فيما بعد.

وبحلول القرن الثالث عشر وجدت الأطراف المتنازعة أن التوفيق بينها مستحيل، فنشب على أثر ذلك صراع خرجت منه البابوية منتصرة، غير أنها فقدت هذه الميزة التي كسبتها بشق النفس بسبب تدهور المستوى الأخلاقي للباباوات في أوائل عصر النهضة. وفي الوقت نفسه أطلق ظهور نظم ملكية قومية في إنجلترا وفرنسا وإسبانيا قوى جديدة قوضت تلك الوحدة التي كانت قد حافظت عليها الزعامة الروحية للكنيسة. واستمرت الإمبراطورية إلى أن غزا نابليون أوروبا. أما البابوية فمازالت باقية إلى يومنا هذا، وإن كان نفوذها المسيطر قد انتهى منذ حركة الإصلاح الديني.

لقد ظل شرلمان، طوال حياته، يقدم الحماية طواعية للباباوات، الذين حرصوا من جانبهم على ألا يقفوا في وجه أهدافه. ولقد كان شرلمان ذاته أميا، لا يعرف التقوى، ولكنه لم يكن ضد تعلم الآخرين أو تقواهم. وقد شجع حركة إحياء أدبي ورعى العلماء، على الرغم من أن أساليبه في الترويج عن نفسه كانت بعيدة عن هذا الطابع الثقافي. أما عن السلوك المسيحي القويم، فقد رآه مفيدا لرعاياه، ولكن لا ينبغي السماح له بأن ينغص حياة البلاط أكثر مما ينبغي.

وفي عهد خلفاء شرلمان، تدهورت سلطة الإمبراطورية، ولاسيما حين عمل الأبناء الثلاثة لـ «لويس الورع» على اقتسام أقاليمها فيما بينهم. ومن هذا التقسيم ظهر ذلك الانشقاق الذي جعل الألمان يقفون في وجه الفرنسيين في العصور اللاحقة. وخلال ذلك اكتسبت البابوية من القوة بقدر ما فقدت الإمبراطورية نتيجة لنزاعاتها الدنيوية. وفي الوقت ذاته كان على روما أن تفرض سلطتها على الأساقفة الذين كانوا، كما رأينا من قبل، مستقلين بدرجات متفاوتة في مناطق نفوذهم، خصوصا في الحالات التي كانوا فيها بعيدين عن مقر السلطة المركزية. وفيما يتعلق بموضوع التعيينات، كان البابا نيكولاس الأول (٨٥٨ – ٨٦٧) ناجحا على وجه العموم في المحافظة على سلطة روما. ومع ذلك فقد ظلت هذه المسألة بأسرها مثار نزاع، ليس من السلطات الدنيوية فقط، بل في داخل الكنيسة ذاتها أيضا. وكان في استطاعة الأسقف الذكي القوي الإرادة أن يصمد في وجه البابا الذي يفتقر إلى هذه الصفات. ونتيجة لذلك، بدأت السلطة البابوية تتدهور مرة أخرى عندما مات نيكولاس.

فقد شهد القرن العاشر البابوية تخضع لتحكم الأرستقراطية المحلية في روما، وكانت المدينة قد غرقت في حالة من الهمجية والفوضى نتيجة للتخريب المستمر الذي أحدثته الصراعات بين الجيوش البيزنطية واللومباردية والفرنجية. وانتشر في جميع أرجاء الغرب أقنان مستقلون يعيثون في الأرض فسادا، ولا يستطيع سادتهم

الإقطاعيون كبح جماحهم. كما عجز الإمبراطور وملك فرنسا عن فرض أي نوع من الرقابة الفعلية على باروناتهم المتمردين. وتعدى الغزاة الهنغاريون على الأرض الإيطالية في الشمال، على حين أن المغامرين من الفايكنج أشاعوا الرعب والفوضى في جميع سواحل أوروبا وأراضيها النهرية. وخلال ذلك نال النورمنديون شريطا من الأرض في فرنسا، واعتنقوا المسيحية في المقابل. أما التهديدالعربي بالسيطرة من الجنوب، الذي ظل يتصاعد طوال القرن التاسع، فقد أمكن تجنبه عندما هزمت روما الشرقية الغزاة على نهر جاريليانو بالقرب من نابولي في العام ٩١٥م، ولكن قوى الإمبراطورية كانت أضعف من أن تحكم الغرب مرة أخرى، كما حاولت في عهد جستينيان. وفي هذه الفوضى الشاملة، التي اضطرت فيها البابوية إلى تلبية نزوات أشراف روما ذوي النوايا السيئة، فقدت البابوية ما كان يمكن أن يتبقى لها من النفوذ في إدارة شؤون الكنيسة الشرقية، بل إنها وجدت قبضتها تتراخى عن رجال الدين في الغرب، في الوقت الذي أكد فيه الأساقفة المحليون مرة أخرى استقلالهم. غير أنهم لم ينجحوا في ذلك، إذ إن ضعف الروابط مع روما قد اقترن بتقوية الصلات مع القوى الدنيوية المحلية، كما أن أخلاق الكثيرين ممن اعتلوا عرش القديس بطرس (أي من الباباوات) في تلك الفترة لم تكن من النوع الذي يضمن الوقوف ضد تيار الانحلال الاجتماعي والأخلاقي.

ومع مجيء القرن الحادي عشر، أخذت تنتهي الحركة الكبرى للشعوب، كما أمكن تجنب الخطر الخارجي الذي كان يهدد أوروبا من الغزو الإسلامي، ومنذ ذلك الحين أخذ الغرب ينتقل إلى موقع الهجوم.

كانت المعرفة الإغريقية قد ظلت باقية في أيرلندا النائية، في الوقت الذي كانت قد نُسيت فيه في معظم أرجاء الغرب، وازدهرت ثقافة أيرلندا في الوقت نفسه الذي كان فيه الغرب في عمومه يعاني تدهورا. غير أن قدوم الغزاة الدانماركيين هو الذي أدى في النهاية إلى القضاء على هذا الجيب الحضاري.

وعلى ذلك لم يكن من المستغرب أن تكون أعظم الشخصيات بين أهل المعرفة في ذلك العصر هي شخصية رجل أيرلندى، هو يوحنا سكوتس إريجينا Johannes Scotus Erigena، فيلسوف القرن التاسع، الذي كان من أتباع الأفلاطونية الجديدة، وكان عالما في اليونانيات، كما كانت نظرته العامة متأثرة ببيلاجوس، بينما كان في اللاهوت يقول بشمول الألوهية. وعلى الرغم من أفكاره غير المألوفة، يبدو أنه استطاع أن يفلت على نحو ما من الاضطهاد. والواقع أن حيوية الثقافة الأيرلندية في ذلك العصر كانت ترجع إلى مجموعة من الظروف المواتية. فعندما بدأت بلاد الغال تعاني موجات متلاحقة من غزو البرابرة، حدث انتقال واسع النطاق لرجال العلم نحوالغرب الأقصى الذي يكفل لهم مزيدا من الحماية. غير أن من ذهبوا منهم إلى إنجلترا لم يتمكنوا من الاستقرار بين الإنجلز والسكسون والجوت Jutes، الذين كانوا وثنيين. أما أيرلندا فكان فيها الأمان، وعلى هذا النحو وجد فيها كثير من رجال العلم ملاذا. بل إن من الواجب أن نحسب بداية العصور المظلمة ونهايتها في إنجلترا بدورها بطريقة مختلفة. فقد حدث انهيار في عصر الغزوات الأنجلو سكسونية، ولكن حدث إحياء في عهد ألفرد الأكبر. وهكذا فإن الفترة المظلمة قد بدأت وانتهت هناك قبل مائتي عام. وأدت الغزوات الدانماركية في القرنين التاسع والعاشر إلى عرقلة تطور إنجلترا، والى نكسة دائمة في أيرلندا. ففي هذه المرة حدثت هجرة جماعية للعلماء في الاتجاه المعاكس، أما روما فكانت أبعد من أن تستطيع ممارسة الإشراف على شؤون الكنيسة الأيرلندية. وهكذا لم تكن سلطة الأساقفة طاغية، ولذلك لم يضيع علماء الأديرة وقتهم في النزاع حول العقائد الجامدة. وهكذا أصبحت النظرة المتحررة لإريجينا ممكنة، على حين أنها لو كانت قد ظهرت في مكان آخر لو وجهت بعقاب فوري.

ولسنا نعرف عن حياة يوحنا (إريجينا) إلا القليل، باستثناء الفترة التي كان فيها ملتحقا ببلاط شارل الأصلع Charles the Bald ملك فرنسا. ويبدو أنه عاش ما بين العامين ٨٠٠ و٨٧٧، وإن كانت التواريخ غير مؤكدة. وفي العام ٨٤٣ دُعي إلى البلاط الفرنسي ليشرف على مدرسة البلاط. وهناك دخل في نزاع حول مسألة الجبر والاختيار. فقد كان يوحنا منحازا إلى جانب الاختيار، وكان يرى أن جهود المرء الخاصة في سبيل الفضيلة تؤتي أكلها. غير أن الأمر الذي أثار حفيظة الكنيسة ضده لم يكن نزعته البيلاجية Pelagianism هذه، على الرغم من خطورتها، بل كان معالجته للمسألة بطريقة فلسفية بحتة. فهو يرى أن العقل والنقل مصدران مستقلان للحقيقة، لا يتداخلان ولا يتعارضان. أما إذا بدا في حالة معينة أن ثمة تعارضا، فلا بد من الوثوق بالعقل أكثر من النقل. والواقع أن العقيدة الحقة هي بعينها الفلسفة الحقة، والعكس بالعكس. غير أن وجهة النظر هذه لم ترق لأعين قساوسة بلاط الملك الذين كانوا أضيق أفقا، فأدينت الرسالة التي عالج فيها يوحنا هذه الموضوعات، ولم ينقذه من العقاب إلا صداقة الملك الشخصية. وقد مات شارل في العام ٨٧٧، وفي العام نفسه مات صديقه العالم الأيرلندي.

كان يوحنا واقعيا في فلسفته، بالمعنى المدرسي لكلمة الواقعية، وهذا استعمال اصطلاحي للفظ ينبغي أن يكون واضحا في أذهاننا. فالواقعية ترجع في أصلها إلى نظرية المثل كما عرضها سقراط الأفلاطوني، ولذلك فهي تذهب إلى أن الكليات أشياء، وأنها تسبق الجزئيات. أما المعسكر المضاد فيرتكز على المذهب التصوري Conceptualism عند أرسطو، وتسمى هذه النظرية بالاسمية Nominalism، وترى أن الكليات ما هي إلا أسماء، وأن الجزئيات تسبق الكليات. وقد ظلت المعركة بين الواقعيين والاسميين حول مسألة الكليات محتدمة بعنف طوال العصور الوسطى، ومازالت قائمة حتى يومنا هذا في العلم والرياضة. ونظرا إلى ارتباط الواقعية المدرسية

بنظرية المثل فقد أطلق عليها في العصر الحديث اسم المثالية. ولكن من الواجب أن نميز بين هذا كله وبين الاستخدامات التالية غير المدرسية، لهذه الألفاظ، وهي الاستخدامات التي سنشرحها في مواضعها المناسبة.

وتظهر واقعية يوحنا بوضوح في كتابه الفلسفي الرئيسي: «عن تقسيم الطبيعة». ففي هذا الكتاب يرى أن للطبيعة تقسيما رباعيا، تبعا لكون الأشياء خالقة أو غير خالقة، ومخلوقة أو غير مخلوقة. فهناك أولا الخالق غير المخلوق، ومن الواضح أن المقصود هنا هو الله. ثم يأتي الخالق المخلوق، وهي فئة تندرج تحتها المثل، بالمعنى الذي قال به أفلاطون وسقراط، لأنها تخلق الجزئيات ويخلقها الله الذي تستمد كيانها منه. ولدينا ثالثا الأشياء الموجودة في المكان والزمان، التي هي مخلوقة غير خالقة. وأخيرا، يتبقى غير الخالق وغير المخلوق، وهنا نعود بعد دورة كاملة إلى الله بوصفه الهدف النهائي الذي ينبغي أن تسعى إليه الأشياء جميعا. وبهذا المعنى لا يكون الله خالقا لأنه لا يتميز عن غايته الخاصة.

هذا فيما يتعلق بالأشياء التي توجد، غير أنه يدرج وفي الطبيعة أيضا الأشياء التي لا توجد، وأولها الأشياء المادية العادية، التي تستبعد، بطريقة دالة على اتجاهه الأفلاطوني الجديد، من العالم المعقول. وبالمثل ينظر إلى الخطيئة على أنها نقص أو حرمان، وتباعد عن النموذج الإلهي، ومن ثم فهي تنتمي إلى عالم ما هو غير موجود. وهذا كله يعود بنا إلى النظرية الأفلاطونية التي يكون فيها الخير، كما رأينا، مساويا للمعرفة.

على أن الرأي القائل إن الله متوحد مع غاياته يؤدي مباشرة إلى لاهوت قائم على فكرة شمول الألوهية (pantheistic)، بعيد كل البعد عن الأصول الدينية. فماهية الله ذاته غير معروفة، بالنسبة إلى البشر. والسبب المنطقي لذلك، وإن لم يكن يوحنا قد صرح به، هو أن الله كل شيء، وفي هذه الحالة لا يمكن أن ينشأ الموقف

المعرفي الذي يوجد فيه عارف وموضوع للمعرفة. أما نظريته في الثالوث فلا تختلف عن نظرية أفلوطين. فوجود الله يكشف عن ذاته في وجود الأشياء. وحكمته تتكشف في نظامها، وحياته في حركتها، وهذه الجوانب الثلاثة تناظر الأب والابن والروح القدس على التوالي. أما عن عالم الأفكار أو المثل فيشكل الكلمة الإلهية ويؤدي، بتوسط الروح القدس، إلى ظهور الجزئيات، التي ليس لها وجود مادي مستقل، والله يخلق الأشياء مما ليس بشيء، بالمعنى الذي يكون فيه هذا الذي ليس بشيء هو الله ذاته الذي يعلو على كل معرفة ومن ثم فهو ليس شيئا. وهكذا يعارض يوحنا الرأي الأرسطي الذي يعزو إلى الجزئيات وجودا ماديا. ومن جهة أخرى فإن الأقسام الثلاثة الأولى التي تحددت وفقا لكون الأشياء خالقة أو مخلوقة، مستمدة من تقسيم أرسطو المماثل للأشياء تبعا لكونها متحركة بذاتها أو بغيرها. أما القسم الرابع فمستمد من مذهب ديونيزيوس الأفلاطوني الجديد. ولقد كان ديونيزيوس، الذي كان تلميذا أثينيا للقديس بولس، هو الكاتب المزعوم لرسالة توفق بين الأفلاطونية الجديدة والمسيحية. وقد ترجم يوحنا هذه الرسالة من اليونانية، ومن الجائز أن يكون قد ضمن لنفسه الحماية على هذا النحو، لأن ديونيزيوس المزعوم هذا كان ينظر إليه خطأ على أنه مسيحي متمسك بالعقيدة الأصولية، نتيجة لارتباطه بالقديس بولس.

وفي القرن الحادي عشر بدأت أوروبا أخيرا تدخل فترة من الانتعاش. فقد استطاع النورمنديون وقف التهديدات الآتية من الشمال والجنوب، ووضع غزوهم لإنجلترا حدا للغارات الإسكندنافية، على حين أن حملاتهم في صقلية أزالت الحكم العربي نهائيا من هذه الجزيرة. وبدأت تترسخ دعائم إصلاح مؤسسات الأديرة، كما أعيد النظر في مبادئ انتخاب البابا وتنظيم الكنيسة. وأخذت الأمية تتراجع بتقدم التعليم، ليس بين رجال الدين فقط، بل بين أبناء الطبقة الأرستقراطية أيضا.

على أن الصعوبتين الأساسيتين اللتين كانتا تعترضان الكنيسة في ذلك الوقت هما شراء المناصب الكنسية بالمال، ومسألة الامتناع عن الزواج. والأمران يرتبطان بوضع السلك الكهنوتي كما تطور عبر السنين. فنظرا إلى أن القسس كانوا هم المشرفين على المعجزات والسلطات الدينية، فإنهم أخذوا يمارسون بالتدريج تأثيرا كبيرا على الشؤون الدنيوية، وهو تأثير لا يمكن أن تدوم فعاليته إلا إذا ظل الناس في عمومهم يعتقدون أن هذه القدرات أصلية. وقد ظل هذا الاعتقاد سائدا بإخلاص ومنتشرا طوال العصور الوسطى، غير أن تذوق طعم السلطة يثير الشهوات والأطماع، وما لم تكن هناك تقاليد أخلاقية قوية وفعالة توجه من يحتلون مواقع السلطة، فإنهم يتجهون إلى الانتفاع إلى أقصى حد من مراكزهم، وهكذا أصبح منح المنصب الكنسي لقاء المال مصدرا للثروة والقوة عند من يملكون منح مثل هذه التكريمات، وأدت هذه الممارسات في النهاية إلى إفساد المؤسسة، كما كانت تبذل من آن إلى آخر جهود لمكافحة هذا الداء.

أما مسألة امتناع رجال الدين عن الزواج فلم تكن الآراء فيها قاطعة، ولم يبت في جوانبها الأخلاقية قط على نحو نهائي. فلم يحدث في الكنيسة الشرقية، ولا في الكنائس الإصلاحية الغربية فيما بعد، إن نُظر إلى الامتناع عن الزواج على أنه ذو قيمة أخلاقية، أما الإسلام فيذهب إلى حد التنديد به. ويمكن القول إنه كانت هناك أسباب معقولة، من الوجهة السياسية، للتغيرات التي حدثت في هذه الفترة. فلو تزوج رجال الدين لاتجهوا إلى تكوين طائفة وراثية، خصوصا إذا أضيف إلى ذلك الدافع الاقتصادي الخاص بالمحافظة على الثروة. وفضلا عن ذلك ينبغي ألا يكون رجل الدين مماثلا لأي رجل آخر، وخير وسيلة لتأكيد هذا التمييز بينهما هي العزوف عن الزواج.

ولقد كان المركز الذي ظهر فيه إصلاح نظام الأديرة هو دير كلوني Cluny الذي أسس في العام ٩١٠. فقد طبق في هذا الدير مبدأ جديد للتنظيم لأول مرة، بحيث أصبح الدير مسؤولا أمام البابا وحده

مباشرة، ومن جهة أخرى فإن رئيس الدير يمارس سلطته على المؤسسات التابعة لمنطقة كلوني، وكان الهدف من النظام الجديد هو تجنب الحالتين المتطرفتين: الترف والتقشف، واقتفى مصلحون آخرون اثر هذه المبادرة وأسسوا طرقا أخرى: منها الكامالدوليز في ١٠١٢، والكارثوزيون في ١٠٨٤، والسسترسيون، الذين أعقبوا البندكتيين، في ١٠٩٨ أما بالنسبة إلى البابوية ذاتها فجاء الإصلاح في الأساس نتيجة للصراع على السيطرة بين الإمبراطور والبابا. وقد اشترى جريجوري السادس منصب البابوية من سلفه بندكت التاسع لكي يصلح نظامها، غير أن الإمبراطور هنري الثالث (١٠٣٩ - ١٠٥٦) الذي كان هو ذاته مصلحا شابا متحمسا، لم يقبل مثل هذه الصفقة مهما كان نبل الدوافع التي أملتها. وهكذا زحف هنري في العام ١٠٤٦، وهو في الثانية والعشرين، إلى روما وعزل جريجوري. ومنذ ذلك الحين ظل هنري يعين الباباوات، متوخيا الحكمة في ذلك، كما ظل يعزلهم إذا لما يحققوا ما يتوقع منهم، ولكن البابوية استردت قدرا من استقلالها خلال المدة التي كان فيها هنري الرابع (الذي حكم من ١٠٥٦ إلى ١١٠٦) تحت الوصاية، وقد صدر في عهدالبابا نيكولاس الثاني مرسوم يضع الانتخابات البابوية في أيدي الأساقفة الكردينالات وحدهم تقريبا، بحيث استبعد الإمبراطور استبعادا تاما. كما أحكم نيكولاس قبضته على رؤساء الأساقفة. ففي العام ١٠٥٩ أرسل بيتر دميان، وهو أحد علماء الطريقة الكلملدوليزية إلى ميلانو من أجل تأكيد السلطة البابوية وتأييد حركات الإصلاح المحلية. ولدميان هذا أهمية بوصفه صاحب النظرية القائلة إن الله غير مقيد بقانون التناقض، ويستطيع ألا يفعل ما فعل، وهو رأي رفضه توما الأكويني فيما بعد. وفي رأي دميان أن الفلسفة خادمة للاهوت، كما أنه عارض الجدل. والواقع أن الدعوة إلى أن يكون الله قادرا على تجاوز مبدأ التناقض تثير ضمنا صعوبة في مسألة القدرة الإلهية الشاملة. فمثلا، ألن يستطيع الله، بفضل قدرته الشاملة، أن

يخلق حجرا يبلغ من الثقل حدا لا يستطيع معه أن يرفعه؟ ومع ذلك فلا بد أن يكون قادرا على أن يرفعه، ما دامت قدرته شاملة. وعلى ذلك يبدو أنه يستطيع ولا يستطيع أن يرفعه. وهكذا تصبح القدرة الشاملة فكرة مستحيلة، ما لم يتخل المرء عن مبدأ التناقض، على أن الاستغناء عن مبدأ التناقض يجعل الحديث والتفاهم مستحيلا، ولهذا السبب كان من الضروري رفض نظرية دميان.

على أن انتخاب خليفة نيكولاس الثاني قد زاد من حدة الخوف بين البابوية والإمبراطور، مع ميل الكفة لمصلحة الكردينالات، وكان المرشح الجديد الذي انتخب العام ١٠٧٣ هو هيلدبرانت Hildebrand الذي اتخذ لنفسه اسم جريجوري السابع. وفي عهده حدث أقوى صدام مع الإمبراطور حول مسألة الترسيم، التي دام الصراع حولها عدة قرون، فقبل ذلك كان الحاكم الزمني هو الذي يقدم إلى البابا الخاتم والعصا اللذين يخلعان على البابا المعين حديثا بوصفهما رمزا لمنصبه، ولكن جريجوري أخذ هذا الحق لنفسه، كيما يدعم السلطة البابوية. ووصلت الأمور إلى حد التصادم عندما عين الإمبراطور رئيسا جديدا لأساقفة ميلانو في ١٠٧٥، فهدد البابا بخلع الإمبراطور وحرمانه من بركة الكنيسة، وهنا أعلن الإمبراطور أنه هو السلطة العليا، وأعلن عزل البابا، فانتقم البابا بطرد الإمبراطور والأساقفة من الكنيسة، وأعلن عزلهم بدوره. وكانت الغلبة في البداية للبابا، واضطر هنري الرابع إلى الحضور للتوبة في كانوسا Canossa عام ١٠٧٧ غير أن هذه التوبة لم تكن إلا حركة سياسية. فعلى الرغم من أن أعداء هنري كانوا قد انتخبوا منافسا له بدلا منه، فإن هنري انتصر مع الوقت على خصومه، وعندما أعلن جريجوري في العام ١٠٨٠ تأييده للإمبراطور رودلف المنافس، كان الأوان قد فات، فقد انتخب هنري بابا منافسا، ودخل به روما في ١٠٨٤ لكي يتوج هناك. على أن جريجوري استطاع، بمساعدة نورمندية آتية من صقلية، أن يرغم هنري والبابا المنافس على

الانسحاب على عجل، ولكنه ظل أسيرا لدى القوات الحامية له، ومات في العام التالي. ومع ذلك فعلى الرغم من عدم نجاح جريجوري فإن سياسته قد قدر لها النجاح فيما بعد.

وسرعان ما اقتدى رجال مثل أنسلم Anselm، رئيس أساقفة كنتربري (١٠٩٣ - ١١٠٩) بنموذج جريجوري ودخلوا في نزاع مع السلطة الزمنية. وأنسلم له أهمية في الفلسفة بوصفه أول من قال بالدليل الأنطولوجي على وجود الله. فلما كان الله هو أعظم موضوع ممكن للفكر، فإنه لا يمكن أن يكون مفتقرا إلى الوجود، وإلا لما كان هو الأعظم، والواقع أن الخطأ هنا يكمن في الاعتقاد أن الوجود صفة، غير أن هذا برهان تردد لدى كثير من الفلاسفة منذ ذلك الحين.

على حين أن الغرب قد اجتاحه برابرة اعتنقوا المسيحية فيما بعد، فإن الإمبراطورية الشرقية تهاوت بالتدريج أمام هجمات المسلمين الذين لم يصروا على ضم الشعوب المهزومة إلى دينهم، ولكنهم مع ذلك كانوا يعفون من الجزية كل من يدخل الإسلام، وهي ميزة انتفعت بها الأغلبية الساحقة. ويُحسب العصر الإسلامي منذ وقت الهجرة النبوية من مكة إلى المدينة العام ٦٢٢م، وبعد موت النبي (صلى الله عليه وسلم) في العام ٦٣٢، أدت الفتوحات العربية إلى تغيير وجه العالم في وقت لا يزيد على قرن من الزمان، فقد فتحوا الشام في ٦٣٤ - ٦٣٦، ومصر في ٦٤٢، والهند في ٦٦٤، وقرطاجة في ٦٩٧، وإسبانيا ٧١١ - ٧١٢. غير أن موقعة تور Tours في العام ٧٣٢ حولت التيار، وانسحب العرب إلى إسبانيا، وقد حوصرت القسطنطينية في ٦٦٩، ومرة أخرى في ٧١٦ - ٧١٧، ولكن الإمبراطورية البيزنطية ظلت صامدة مع تناقص أراضيها حتى استولى الأتراك العثمانيون على المدينة في ١٤٥٣. ومن العوامل التي أسندت هذا التفجر الرائع للحيوية الإسلامية، حالة الإعياء الشامل التي كانت تعانيها الإمبراطوريات المهزومة، وفضلا عن ذلك فإن الصراعات المحلية ساعدت الفاتحين في مواضع كثيرة. وقد عانت الشام ومصر بوجه خاص لابتعادهما عن طريق الدين القويم.

كانت العقيدة الجديدة التي دعا إليها النبي هي، في بعض نواحيها، عودة إلى الوحدانية المتشددة للعهد القديم، بعد أن تخلصت من الزوائد الصوفية التي أضافها إليها العهد الجديد. وقد نهى الإسلام، كاليهودية، عن عبادة الأوثان، ولكنه اختلف عنها في تحريمه الخمر، أما الأول فكان يتماشى مع اتجاهات تحطيم الصور والأصنام عند النساطرة. وكان الجهاد فريضة دينية، على الرغم من أن أهل الكتاب تُركوا من دون أن يلحقهم أذى، وكان هذا ينطبق على النصارى واليهود والزرادشتيين (*)، الذين كانت كل فئة منهم تتمسك بتعاليم كتبها المقدسة الخاصة.

ولم يكن العرب في البدء يعتزمون القيام بفتوحات منظمة، إذ إنهم كانوا يشنون غارات على الحدود يحصلون منها على غنائم تعوضهم عن فقر أراضيهم وجدبها. ولكن ضعف المقاومة أحال المغيرين إلى فاتحين. وفي حالات كثيرة ظلت إدارة الأقاليم الجديدة على ما هي عليه في ظل السادة الجدد. وكان يحكم الإمبراطورية العربية خلفاء، والمقصود بهم خلفاء الرسول وورثة سلطته. وسرعان ما تحولت الخلافة، بعد أن كانت قائمة في البدء على الانتخاب، إلى مُلك وراثي في عصر الأمويين، الذين حكموا حتى العام ٧٥٠م. وقد اتبعت هذه الأسرة الحاكمة تعاليم النبي لأسباب سياسية أكثر منها دينية، وكانت تعارض التعصب. والواقع أن الدوافع الدينية عند العرب على وجه الإجمال لم تكن متطرفة، وظلت الدوافع المادية (**) تمارس دورا مهما في توسعهم. وقد ساعدهم هذا الافتقار إلى التطرف الديني ذاته على أن يحكموا، على الرغم من قلة عددهم، مناطق شاسعة تسكنها شعوب ذات حضارة أعرق، وعقائد مخالفة، على أن تعاليم النبي حلت، في بلاد الفرس، في بيئة كانت مهيأة تماما لها، بفضل التقاليد الدينية والفكرية الماضية. وبعد موت علي، ابن عم الرسول، في العام

(*) ليس الزرادشتيون من أهل الكتاب [المترجم].

(**) يختلف كثير من القراء مع المؤلف في هذا الرأي [المترجم].

٦٦١، انقسم المؤمنون إلى سنة وشيعة، وكانت الطائفة الأخيرة أقلية تدين بالولاء لعلي، ولا تقبل بحكم الأمويين وإلى هذه الأقلية كان ينتمي الفرس، الذين كان تأثيرهم هو العامل الأكبر في إزاحة الأسرة الأموية وحلول الأسرة العباسية محلها، وانتقال العاصمة على أيدي العباسيين من دمشق إلى بغداد. وكانت سياسة هذه الأسرة الجديدة تقدم مزيدا من الحرية للطوائف المتعصبة في الإسلام، غير أن العباسيين فقدوا إسبانيا (الأندلس)، حيث أقيمت في مدينة قرطبة خلافة مستقلة أنشأها الأمير الأموي الوحيد الذي عاش بعد انهيار جماعته وقد بلغت الإمبراطورية في عهد العباسيين شأوا كبيرا من العظمة، وخصوصا في عهد هارون الرشيد، معاصر شرلمان. وقد اشتهر الرشيد بفضل أساطير «ألف ليلة وليلة». وبعد موته في العام ٨٠٩ بدأت الإمبراطورية تعاني من استخدام المرتزقة الأتراك على نطاق واسع، مثلما سبق أن عانت روما من استخدام الجنود البرابرة. وقد تدهورت الخلافة العباسية وسقطت عندما اجتاح المغول بغداد وخربوها في ١٢٥٦.

أما الثقافة الإسلامية فقد بدأ ظهورها في الشام، ثم تركزت في بلاد الفرس والأندلس. ففي الشام ورث العرب التراث الأرسطي الذي كان يتمسك به النساطرة، في الوقت الذي كانت فيه الكاثوليكية التقليدية تدين بالتعاليم الأفلاطونية الجديدة. غير أنه حدث خلط كثير نتيجة لامتزاج النظريات الأرسطية بنوع من التأثير الأفلاطوني الجديد، وفي بلاد الفرس عرف المسلمون الرياضيات الهندية وأدخلوا الأرقام العربية التي ينبغي في الواقع أن تسمى هندية. وقد أنتجت حضارة الفرس شعراء كالفردوسي، وحافظت على مقاييسها الفنية الرفيعة، على الرغم من الغزو المغولي في القرن الثالث عشر.

كذلك انتشر التراث النسطوري، الذي اتصل العرب عن طريقه لأول مرة بالمعرفة اليونانية، في بلاد الفرس في مرحلة مبكرة، بعد أن كان الإمبراطور البيزنطي زينون قد أغلق المدرسة الموجودة في إديسا

Edessa العام ٤٨١، ومن هذين المصدرين تعلم المسلمون ما عرفوه عن منطق أرسطو وفلسفته، فضلا عن التراث العلمي للقدماء، وكان أعظم الفلاسفة المسلمين في بلاد الفرس هو ابن سينا (٩٨٠ – ١٠٣٧)، الذي ولد في ولاية بخارى، وأصبح بعد ذلك يعلم الفلسفة والطب في أصفهان، واستقر به المطاف في طهران. وقد كان ابن سينا يعشق الحياة المترفة، وجلب على نفسه عداء رجال الدين بسبب آرائه الخارجة على المألوف، ولذا مارست أعماله تأثيرها الأكبر في الغرب، عن طريق ترجماتها اللاتينية. ولقد كان من اهتماماته الرئيسية في الفلسفة، تلك المشكلة القديمة العهد، مشكلة الكليات، التي أصبحت فيما بعد مسألة رئيسية في الفلسفة المدرسية الغربية. وكان الحل الذي أتى به ابن سينا محاولة للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو. فهو يبدأ بالقول إن عمومية الصور تتولد بالفكر، وهو رأي أرسطي ردده ابن رشد، ومن بعده ألبرتوس الأكبر، معلم توما الأكويني. ولكن ابن سينا يضع لهذا الرأي شروطا: فالكليات تأتي، في الآن نفسه، قبل الأشياء، وفيها وبعدها. فهي تأتي قبلها في العقل الإلهي، عندما يخلق الأشياء وفقا لصورة معينة، وتأتي في الأشياء بقدر ما تنتمي إلى العالم الخارجي وتأتي بعد الأشياء في الفكر البشري، الذي يدرك الصورة عن طريق التجربة.

كذلك أنجبت الأندلس فيلسوفا مسلما مرموقا، هو ابن رشد (١١٢٩ – ١١٩٨)، الذي ولد في قرطبة لأسرة توارث رجالها مهنة القضاء. وقد درس هو ذاته الشريعة من بين ما درس، وكان قاضيا في إشبيلية، ثم في قرطبة، وفي العام ١١٨٤ أصبح طبيب البلاط، ولكنه نفي آخر الأمر إلى المغرب لاعتناقه آراء فلسفية بدلا من أن يكتفي بالإيمان، ولقد كان إسهامه الأكبر في تحرير الدراسات الأرسطية من تحريفات الأفلاطونية الجديدة. وكان يعتقد، كما سيعتقد توما الأكويني من بعده، أن من الممكن إثبات وجود الله على الأسس العقلية وحدها. أما عن النفس فهو يذهب، مع أرسطو، إلى أنها ليست خالدة، وإن كان

العقل الفعال خالدا. ولما كان هذا العقل المجرد موحدا، فإن بقاءه لا يعني الخلود الشخصي، وقد كان من الطبيعي أن يرفض الفلاسفة المسيحيون هذه الآراء. على أن ابن رشد، في ترجماته اللاتينية، لم يؤثر في المدرسيين الغربيين فقط، بل كان يستهوي جميع المفكرين الخارجين على حرفية العقيدة ممن كانوا يرفضون فكرة الخلود، وهم الذين أصبحوا يعرفون باسم الرشديين.

* * *

لقد بدا في وقت موت جريجوري السابع العام ١٠٨٥ أن سياسته قد انتزعت من الحبر الأعظم سلطته وتأثيره في شؤون الإمبراطورية، ولكن تبين فيما بعد أن المعركة بين السلطتين الروحية والزمنية لم تنته على الإطلاق، بل إن البابوية لم تكن قد وصلت بعد إلى ذروة قدرتها السياسية. وخلال ذلك قويت سلطة البابا في المسائل الروحية بفضل تأييد المدن الناشئة في لومبارديا، على حين أن الحروب الصليبية دعمت نفوذه في البداية.

وقد استؤنف الصراع حول الترسيم في عهد البابا إيربان الثاني (١٠٨٨ - ١٠٩٩) الذي عاد إلى استرداد هذه الحقوق لنفسه، وعندما تمرد كونراد، ابن هنري الرابع، على أبيه التمس العون لدى إيربان الذي رحب بتقديم هذا العون. وكانت المدن الشمالية مؤيدة للبابا، بحيث كان من السهل غزو لومبارديا كلها. وكذلك أمكن عقد اتفاق مع فيليب، ملك فرنسا، واستطاع إيربان في العام ١٠٩٤ أن يبدأ مسيرة ظافرة نحو لومبارديا وفرنسا. وهناك في مجمع كليرمون في العام التالي، دعا إلى الحرب الصليبية الأولى.

وقد واصل خليفة إيربان، وهو باسكال الثاني، السياسة البابوية في موضوع الترسيم بنجاح حتى موت هنري الرابع العام ١١٠٦. وبعد ذلك أصبحت السيادة للإمبراطور الجديد، هنري الخامس، وذلك في الأراضي الألمانية على الأقل، وقد اقترح البابا ألا يتدخل الأباطرة في الترسيم، مقابل تنازل رجال الدين عن الملكية الدنيوية.

غير أن أهل اللاهوت كانوا أكثر حرصا على أمور الدنيا مما يقتضيه هذا الاقتراح الورع. وهكذا فإن رجال الدين الألمان، عندما عرفوا بنصوصه، هبوا ثائرين، ووجه هنري، الذي كان عندئذ في روما، إنذارا إلى البابا، كي يستسلم، وتوج نفسه إمبراطورا، غير أن انتصاره لم يعمر طويلا. فبعد أحد عشر عاما، أي في سنة ١١٢٢، استعاد البابا كاليكستوس Calixtus الثاني سلطته في موضوع الترسيم عن طريق اتفاق ورمز worms.

وخلال حكم الإمبراطور فردريك بارباروسا (١١٥٢ - ١١٩٠) دخل الصراع مرحلة جديدة، ففي العام ١١٥٤ انتخب هادريان الرابع، وهو إنجليزي، في منصب البابا، وفي البداية تحالفت قوات البابا والإمبراطور ضد مدينة روما التي كانت تتحداهما معا، وكان يقود أهل روما في حركتهم الاستقلالية أرنولد من برشيا Berscia، وهو رجل قوي شجاع خرج على تعاليم الكنيسة وثار على البذخ الدنيوي الذي كان يعيش فيه رجال الدين، فكان يرى أن رجال الكنيسة الذين يحوزون ممتلكات دنيوية لا يدخلون الجنة، وهو رأي لم يكن يروق لأمراء الكنيسة، ومن هنا فقد هوجم أرنولد بعنف على هرطقته هذه. وكانت هذه الاضطرابات قد بدأت في عهد البابا السابق، ولكنها بلغت أشدها عندما انتخب هادريان، فعاقب أهل روما على عصيانهم المدني بأن فرض عليهم مرسوم تحريم. وفي النهاية ضعفت روحهم الاستقلالية، ووافقوا على إبعاد زعيمهم الخارج على تعاليم الكنيسة، وعاش أرنولد مختبئا، ولكنه وقع في أيدي قوات بارباروسا، فأعدم حرقا. وفي العام ١١٥٥ توج الإمبراطور، وسحقت المظاهرات الشعبية التي خرجت في وقت التتويج بقسوة. غير أن البابا اختلف مع الإمبراطور، بعد سنتين، وتلا ذلك عقدان من الحرب بين الطرفين. فحاربت عصبة اللومبارد في صف البابا. أو على الأصح ضد الإمبراطور. وقد تفاوتت نتائج الحرب: إذ اكتسحت ميلانو العام ١١٦٢، ولكن بارباروسا والبابا البديل الذي عينه لحقت بهما كارثة في أخريات ذلك العام نفسه، عندما

انتشر الطاعون في جيشهما في أثناء سيره نحو روما. وأسفرت آخر محاولة بذلها باربروسا لكسر شوكة البابا عن هزيمته في لينيانو Legnano العام ١١٧٦، وعقدت بين الطرفين معاهدة صلح غير مستقر، وقد انضم الإمبراطور إلى الحملة الصليبية الثالثة، ومات في الأناضول العام ١١٩٠.

والواقع أن الصراع بين الكنيسة والإمبراطورية لم ينفع أيا من الطرفين في النهاية. ولكن مدن الدول في شمال إيطاليا هي التي بدأت تظهر بوصفها قوة جديدة، وكانت هذه المدن تساعد البابا بقدر ما كان الإمبراطور يهدد استقلالها. وعندما اختفى هذا التهديد فيما بعد، أصبحت هذه المدن تعمل لحسابها الخاص، وبدأت تتكون فيها ثقافة دنيوية مستقلة عن ثقافة الكنيسة. وعلى الرغم من أنها كانت منتمية اسميا إلى المسيحية، فإن نظرتها العامة كانت متحررة فكريا إلى حد بعيد، وذلك على نحو يماثل ما اتجه إليه المجتمع البروتستانتي بعد القرن السابع عشر، وقد اكتسبت المدن البحرية في شمال إيطاليا أهمية عظمى بوصفها موردة للسفن والمؤن خلال الحروب الصليبية. وإذا كان من الجائز أن الحماس الديني كان إحدى القوى الأصلية التي أسهمت في الحركة الصليبية، فإن الدوافع الاقتصادية القوية كان لها تأثيرها أيضا. فقد كان الشرق يبشر بأن يكون مصدرا ضخما للغنائم، والأهم من ذلك أنها غنائم تكتسب في سبيل قضية فاضلة مقدسة، كما أن يهود أوروبا، الذين هم في متناول اليد، كانوا من جهة أخرى يشكلون هدفا مفيدا للسخط الديني. ولم يكن واضحا لفرسان المسيحية في البداية أنهم إنما كانوا يواجهون في العالم الإسلامي ثقافة أسمى من ثقافتهم بما لا يقاس.

إن الحركة المدرسية تختلف عن الفلسفة الكلاسيكية في أن نتائجها كانت محددة مقدما. فلا بد لها أن تعمل في حدود التعاليم الأصلية للدين. وكان راعيها المقدس بين القدماء هو أرسطو، الذي حل تأثيره

بالتدريج محل تأثير أفلاطون. وتتجه هذه الحركة في منهجها إلى اتباع المنهج التصنيفي لأرسطو، مستخدمة البرهان الجدلي من دون أن تربطه بالواقع إلا في أحوال نادرة. وكان من أهم المسائل النظرية مشكلة الكليات التي قسمت العالم الفلسفي إلى معسكرين متضادين، فقد رأى الواقعيون أن الكليات أشياء، وارتكزوا على آراء أفلاطون ونظرية المثل، أما الاسميون فرأوا أن الكليات مجرد أسماء وارتكزوا على سلطة أرسطو.

ومن الشائع أن تحسب بداية الحركة المدرسية مع روسلان Roscelin وهو قس فرنسي كان معلما لأبيلار Abelard. وقد كان روسلان من الأسميين، وكان يرى - كما قال أنسلم - أن الكليات ما هي إلا نفخة صوت. ومن إنكار حقيقة الكليات انتقل إلى إنكار أن الكل تكون له حقيقته بمعزل عن أجزائه، وهو رأي كان لا بد أن يفضي إلى مذهب صارم في الذرية المنطقية. وكان من الطبيعي أن يؤدي هذا، في موضوع الثالوث، إلى نتائج تنطوي على هرطقة، وهي النتائج التي أُرغم على التراجع عنها في «ريمز» العام ١٠٩٢.

أما أبيلار، الذي ولد العام ١٠٧٩ فكان مفكرا أهم، وقد درس وعلم في باريس، وبعد أن اشتغل فترة باللاهوت، عاد إلى التعليم في العام ١١١٣. والى هذه الفترة تنتمي علاقته بهيلويز Heloise، وهي العلاقة التي أثارت غضبا شديدا لدى عمها، القس فولبير، فأمر بخصي المحب الطائش، ودفع بهما منفصلين إلى سجن تابع للكنيسة، وقد عاش أبيلار، حتى العام ١١٤٢ واكتسب شهرة كبيرة بوصفه معلما. وقد كان بدوره من الاسميين، وقد أوضح، بصورة أدق من روسلان، أننا عندما نستخدم الكلمة محمولا لا نستخدمها بوصفها حدثا، بل لأن لها معنى، فالكليات تنشأ عن التشابه بين الأشياء، غير أن التشابه ذاته ليس شيئا، كما تفترض الواقعية خطأ.

وخلال القرن الثالث عشر، بلغت الحركة المدرسية أعلى قممها، كما دخل الصراع بين البابا والإمبراطور أشرس مراحله. وتعد هذه المرحلة قمة العصور الوسطى في أوروبا. ففي القرون التالية أخذت تظهر قوى جديدة منذ النهضة الإيطالية في القرن الخامس عشر حتى إحياء العلم والفلسفة في القرن السابع عشر.

كان أعظم البابوات السياسيين هو إنوسنت Ennocent الثالث (١١٩٨ - ١٢١٦) الذي بلغت السلطة البابوية في عهده مستوى لم تصل إليه بعد ذلك قط. وكان ابن بارباروسا، هنري السادس، قد فتح صقلية، وتزوج من كونستانس، وهي أميرة تنتمي إلى سلالة ملوك الجزيرة النورمنديين. ومات هنري العام ١١٩٧ وخلفه ابنه فردريك ولما يزل في الثانية من عمره، فوضعته أمه تحت وصاية إنوسنت الثالث عندما تولى هذا الأخير منصبه. وفي مقابل اعتراف البابا بحقوق فردريك، كسب اعترافا بمكانته العليا، كما حصل على اعتراف مماثل من معظم حكام أوروبا.

وعلى حين أن أهل فينسيا قد أحبطوا خططه خلال اشتراكه في الحملة الصليبية الرابعة، وأرغموه على أن يحتل القسطنطينية لمصلحتهم، فإن حملته ضد الألبينيين Albigenses قد أحرزت نجاحا تاما، فتم تطهير جنوب فرنسا من الهرطقة، وإن كان هذا الإقليم قد لحقه دمار شامل خلال ذلك. وفي ألمانيا خلع الإمبراطور أوتو، وعين فردريك الثاني محله، بعد أن بلغ سن الرشد. وهكذا أصبحت لأنوسنت الثالث اليد العليا على الإمبراطور والملوك، وفي إطار الكنيسة ذاتها، أصبح لأقطابها قدر أعظم من السلطة، ولكن يمكن القول، بمعنى معين، إن نجاح البابوية في الأمور الزمنية (الدنيوية) كان هو ذاته نذيرا بتدهورها. ذلك لأن زيادة إحكام قبضتها على هذا العالم جعل سلطتها في الأمور المتعلقة بالعالم الآخر تنهار، وهو واحد من الأسباب التي أدت فيما بعد إلى حركة الإصلاح الديني.

كان فردريك الثاني قد انتخب بتأييد من البابا مقابل وعود بضمان المكانة العليا للبابا. غير أن الإمبراطور الشاب لم يكن ينتوي أن يحافظ على أي من هذه الوعود أكثر مما ينبغي. والواقع أن هذا الصقلي

الشاب، الذي كان أبواه ينتميان إلى أصل ألماني ونورمندي، قد نشأ في مجتمع كانت فيه ثقافة جديدة بسبيل الظهور، فهنا تضافرت المؤثرات الإسلامية والبيزنطية والألمانية والإيطالية لتكوين حضارة جديدة أعطت حركة النهضة الإيطالية قوتها الدافعة الأولى، ونظرا إلى إلمام فردريك الواسع بتراث هذه الثقافات جميعا، فقد استطاع أن يكتسب احترام الشرق والغرب على السواء. كانت نظرته العامة تتجاوز عصره بكثير، كما كانت إصلاحاته السياسية ذات طابع حديث، أما هو ذاته فكان رجلا مستقلا في تفكيره وسلوكه وقد أكسبته سياسته الحازمة البناءة لقب: أعجوبة العالم stuper mundi.

وقد مات إنوسنت الثالث، وعدو فردريك الألماني، أوتو، في فترة متقاربة، لا تزيد على سنتين. وانتقلت البابوية إلى أونوريوس Honorius الثالث، الذي سرعان ما اختلف مع الإمبراطور الشاب. ذلك لأن إلمام الإمبراطور الواسع بحضارة العرب الراقية جعل من الصعب إقناعه بالاشتراك في الحرب الصليبية. ومن ناحية أخرى فقد كانت هناك صعوبات في لومبارديا، حيث كان التأثير الألماني مكروها على وجه العموم. وأدى هذا إلى إثارة مزيد من الاحتكاك مع البابا، الذي كانت تؤيده المدن اللومباردية في عمومها. وفي العام ١٢٢٧ مات أونوريوس الثالث، وبادر خليفته جريجوري التاسع إلى إعلان طرد فردريك من الكنيسة لامتناعه عن الاشتراك في الحروب الصليبية. ولكن هذه الخطوة لم تزعج الإمبراطور كثيرا. ذلك لأنه كان قد تزوج ابنة الملك النورمندي لبيت المقدس، ولذا توجه في العام ١٢٢٨، وهو لايزال مطرودا من الكنيسة، إلى فلسطين وسوَّى الأمور هناك بالتفاوض مع المسلمين، ولم تكن لبيت المقدس قيمة عسكرية تذكر، غير أن المسيحيين كانت تجمعهم به روابط دينية قوية، وهكذا سلمت المدينة المقدسة بموجب المعاهدة، وتوج فردريك ملكا لبيت المقدس.

ولقد كانت هذه بالنسبة إلى طريقة تفكير البابا، طريقة عقلانية أكثر مما ينبغي لتهدئة الخلافات، ولكن كان عليه بعد نجاح هذه الطريقة أن يعقد صلحا مع الإمبراطور العام ١٢٣٠، وأعقبت ذلك فترة

من الإصلاح أصبحت فيها لمملكة صقلية إدارة حديثة وتشريع جديد، وشجعت الحكومة التجارة عن طريق إلغاء جميع الحواجز الجمركية في الداخل، كما ارتفع مستوى التعليم بإنشاء جامعة في نابولي، وفي العام ١٢٣٧ نشبت المعارك من جديد مع لومبارديا، وانشغل فريدريك حتى موته في العام ١٢٥٠ بحروب دائمة مع البابوات المتعاقبين، وأضفت الوحشية المتزايدة للصراع ظلا قاتما على هذه الفترة بالقياس إلى السنوات الأولى والأكثر استنارة من حكمه.

وقد توبعت عملية اقتلاع الهرطقة من جذورها بلا هوادة، وإن لم يكن النجاح قد حالفها دائما. صحيح أن الألبينيين، وهم طائفة مانوية في جنوب فرنسا، قد استؤصلت شأفتهم تماما في الحملة الصليبية التي شنت ضدهم العام ١٢٠٩، ولكن كانت هناك حركات هرطقة أخرى استطاعت الصمود. ولم تتمكن محاكم التفتيش، التي أسست العام ١٢٣٣، من القضاء على اليهود في إسبانيا والبرتغال قضاء تاما، أما الفالديون Waldenses وهم أفراد طائفة ظهرت في أواخر القرن الثاني عشر، وكانت فيها ملامح مبكرة من حركة الإصلاح الديني، فقد تبعوا رائدهم بيتر فالدو P.Waldo في منفاه من مدينة ليون إلى سهول الألب في بيدمونت، غرب تورينو، حيث مازالوا يعيشون إلى اليوم بوصفهم جماعات محلية بروتستانتية تتكلم الفرنسية، ومن حق المرء أن يتوقع، في ضوء هذه الأحداث، أن تكون الأجيال التالية قد تعلمت أنه ليس من السهل قتل الأفكار بأساليب اصطياد السحرة، غير أن التاريخ يثبت أن هذا درس لم يتم استيعابه.

* * *

وهكذا فإن القرن الثالث عشر لم يكن فترة سيادة مطلقة للكنيسة، حتى في المجال الكنسي البحت، على الرغم من القوة الهائلة التي اكتسبتها في ذلك الحين، ولكن إذا كانت الكنيسة الرسمية لم تلتزم كلية بتعاليم مؤسسها، فقد ظهرت في داخلها طريقتان أعادتا التوازن إلى حد ما في البداية، وهما الطريقتان الدومنيكية والفرنسيسكانية، اللتان

كانتا في أول عهدهما تتبعان تعاليم مؤسسَيهما، القديس دومينيك (١١٧٠ - ١٢٢١) والقديس فرنسيس الأسيزي (١١٨١ - ١٢٢٦). ولكن على الرغم من أن هاتين الطريقتين كانتا في البداية زاهدتين، فإن الالتزام بالفقر لم يقيدهما طويلا. فقد أصبح الدومنيكان والفرنسيسكان معا يشتهران بتولي شؤون محاكم التفتيش، وهي مؤسسة لم تصل، لحسن الحظ، لا إلى إنجلترا ولا إلى الدول الإسكندنافية. ومن المحتمل أن التعذيب الذي كانت تمارسه كان يستهدف، في وقت ما، مصلحة الضحايا، على أساس أن العذاب الدنيوي في هذا العالم قد يخلص الروح من اللعنة الأبدية.

ولكن لا شك في أن هناك اعتبارات عملية كانت تعمل من آن إلى آخر على دعم النوايا الطيبة للقضاة. وهكذا لم يبد الإنجليز اعتراضا وهم يرون جان دارك يتم التخلص منها على هذا النحو. على أن الطريقتين الدومنيكية والفرنسيسكانية أصبحتا تتابعان العلم بشغف، وهو اتجاه يتعارض مع مقاصد مؤسسيهما. فقد كان ألبرتوس الأكبر وتلميذه توما الأكويني من الدومنيكان. على حين أن روجر بيكن ودنز سكوتس ووليام الأوكامي ينتمون إلى الطريقة الفرنسيسكانية. وقد كان الدور الذي أسهموا به إسهاما ذا قيمة حقيقية في ثقافة عصرهم هو دورهم في ميدان الفلسفة.

إذا كان رجال الكنيسة قد استمدوا الوحي الفلسفي طوال الفترة السابقة من مصادر أفلاطونية جديدة، فإن القرن الثالث عشر قد شهد انتصار أرسطو. فقد سعى توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) إلى إقامة المذهب الكاثوليكي على أساس فلسفة أرسطو. وبطبيعة الحال فإن من المشكوك فيه أن تحرز هذه المهمة نجاحا إذا ما أنجزت بطريقة فلسفية خالصة. ذلك لأن الإلهيات عند أرسطو كانت متعارضة تماما مع مفهوم الألوهية المسيحي. ولكن الذي لا شك فيه هو أن نزعة توما الأرسطية، من حيث هي عامل فلسفي مؤثر داخل الكنيسة، قد اكتسبت مكانة أصبحت مكتملة ودائمة، وصارت التوماوية هي المذهب الرسمي

للكنيسة الرومانية، وهي تُعَلَّمُ بهذا الوصف في جميع معاهدها ومدارسها. ولا توجد اليوم فلسفة أخرى تتمتع بمثل هذه المكانة البارزة وهذا التأييد القوي، فيما عدا المادية الديالكتيكية التي هي المذهب الرسمي للشيوعية. وبالطبع فإن فلسفة توما لم تصل في عصره إلى هذه المكانة المميزة على الفور، غير أن رسوخ سلطته على نحو أخذ يزداد جمودا فيما بعد، أدى إلى سير التيار الفلسفي الرئيسي مرة أخرى في القنوات العلمانية، بحيث عاد إلى روح الاستقلال التي كانت تسود فلسفة القدماء.

* * *

كان توما ينتمي إلى أسرة يحمل كبارها لقب كونت أكوينو، وكان موطنها قرية تحمل هذا الاسم، قريبة من مونتي كاسينو، حيث بدأ دراسته. وبعد أن قضى ست سنوات في جامعة نابولي، انضم إلى سلك الدومنيكان العام ١٢٤٤، وواصل العمل في كولونيا، متتلمذا على ألبرتوس الكبير، وهو أشهر معلم وباحث أرسطي في عصره. وبعد أن قضى توما بعض الوقت في كولونيا وباريس، عاد إلى إيطاليا العام ١٢٥٩، وكرس السنوات الخمس التالية لكتابة «الخلاصة للرد على الخارجين Summa contra Gentiles»، وهو أهم ما كتب. وفي العام ١٢٦٦ بدأ تأليف كتابه الرئيسي الآخر «الخلاصة اللاهوتية» كما كتب في هذه السنوات شروحا على كثير من مؤلفات أرسطو التي زوده بها صديقه وليم موربكه William of Moerbeke مع ترجمات من اليونانية مباشرة. وفي العام ١٢٦٩ رحل مرة أخرى إلى باريس، حيث أقام ثلاث سنوات. وكانت جامعة باريس في ذلك الحين معادية للاتجاه الأرسطي عند الدومنيكان لأنه كان يوحي ببعض الروابط مع الرشديين الموجودين هناك. ولقد رأينا أن نظرة ابن رشد إلى الخلود كانت أقرب إلى أرسطو منها إلى النظرية المسيحية. وكان هذا نذير سوء لأرسطو، ومن ثم فقد بذل توما جهدا هائلا لإزاحة الآراء الرشدية من معاقلها. وقد أحرزت جهوده في هذا الاتجاه نجاحا تاما، وهو انتصار كان معناه

المحافظة على أرسطو في خدمة اللاهوت المسيحي، حتى لو كان ثمن ذلك التخلي عن بعض النصوص الأصلية، وفي العام ١٢٧٢ عاد توما إلى إيطاليا، حيث مات بعد سنتين وهو في طريقه إلى مجلس ليون.

وسرعان ما اكتسب مذهبه الفلسفي اعترافا واسعا. ففي العام ١٣٠٩ أعلن أنه هو المذهب الرسمي للطريقة الدومنيكانية، وبعد وقت قصير، أي في العام ١٣٢٣، رسم توما قديسا وربما لم تكن لمذهب توما، من الوجهة الفلسفية، تلك الأهمية التي يوحي بها تأثيره التاريخي. فمن عيوبه أن نتائجه مفروضة مقدما بطريقة حتمية في إطار العقيدة المسيحية. أي أننا لا نجد هنا ذلك التجرد النزيه الذي نجده عند سقراط وأفلاطون، حيث يسمح للحجة بأن تقودنا إلى أي اتجاه نشاء. غير أن المذاهب الكبرى التي عرضت في كتب «الخلاصة» هي، من جهة أخرى، صروح ضخمة من الجهد العقلي، تعرض فيها الآراء المتعارضة دائما بوضوح وإنصاف، أما في شروح توما على أرسطو، فإنه يظهر تلميذا ذكيا دقيقا لأرسطو، وهو أمر يتجاوز ما يمكن أن يقال عن أي واحد من السابقين عليه، وضمنهم معلمه (ألبرتوس) ولقد كان معاصروه يسمونه «العالم الملائكي»، وبالفعل كان توما الأكويني، بالنسبة إلى كنيسة روما، رسولا ومعلما.

كانت ثنائية العقل والنقل، عند اللاهوتيين السابقين من أتباع الأفلاطونية الجديدة، خارجة عن ذلك المذهب، أما التوماوية فأحدثت انقلابا فكريا ضد النظرية الأفلاطونية الجديدة. ولقد كانت الأفلاطونية الجديدة تقول بثنائية في مجال الوجود، بين الكليات والجزئيات، أو لنقل بعبارة أدق إن هناك تسلسلا متدرجا للوجود، يبدأ بالواحد ويهبط من خلال المثل إلى الجزئيات، التي هي الأدنى من حيث الوجود، ويتم عبور الهوة بين الكليات والجزئيات على نحو ما، عن طريق الكلمة (اللوجوس) وهو رأي يبدو معقولا تماما لو عبرنا عنه بلغة أقرب إلى واقع الناس. ذلك لأن للألفاظ معنى عاما، ولكن من الممكن استخدامها للإشارة إلى أشياء جزئية. وإلى جانب هذه النظرية الثنائية في الوجود، نجد نظرية

موحدة في المعرفة. فهناك عقل لديه طريقة في المعرفة هي جدلية في الأساس، أما عند توما فإن الأمر على عكس ذلك تماما، إذ يرى - على طريقة أرسطو - أن الوجود إنما يكمن في الجزئيات وحدها، ومن هذا يستدل على وجود الله بطريقة ما. وبقدر ما تُقبل الجزئيات على أنها مادة خام، يكون هذا الرأي تجريبيا في مقابل محاولة العقليين استنباط الجزئيات بالعقل. غير أن موقف توما مع أخذه بنظرة موحدة إلى الوجود، يؤدي إلى ثنائية في ميدان المعرفة، إذ يفترض مصدرين للمعرفة: أولهما العقل الذي يستمد مادة فكره من تجربة الحواس، وهناك صيغة مدرسية مشهورة تقول إنه لا يوجد في العقل شيء لم يكن من قبل في التجربة الحسية. ولكن هناك بالإضافة إلى العقل، الوحي بوصفه مصدرا مستقلا للمعرفة. وعلى حين أن العقل يولد معرفة عقلية، فإن الوحي يزود الناس بالإيمان. فهناك أمور تبعد تماما عن متناول العقل، ولا سبيل إلى إدراكها إلا بتوجيه من الوحي. وإلى هذه الفئة تنتمي مسائل معينة في العقيدة الدينية، مثل أركان الإيمان التي تتجاوز الفهم، ومن قبيل ذلك الطبيعة الثلاثية للإله، والبعث، والمعاد المسيحي، غير أن وجود الله، وإن كان قد يتكشف للوهلة الأولى من خلال الوحي، يمكن أيضا أن يبرهن عليه جدليا عن طريق أدلة عقلية، ومن هنا تأتي المحاولات المتعددة لإثبات هذه القضية. وعلى ذلك فبقدر ما تكون مبادئ العقيدة قابلة للمعالجة العقلية، يمكن إجراء حوار عقلي مع غير المؤمنين. أما فيما عدا ذلك فإن الوحي هو الوسيلة الوحيدة التي تؤدي بنا إلى رؤية النور. على أن التوماوية لا تضع مصدري المعرفة هذين، في نهاية الأمر، على قدم المساواة، إذ ترى أن الإيمان لازم قبل السير في طريق المعرفة العقلية. فلا بد من أن يؤمن الناس قبل أن يستطيعوا الاستدلال بالعقل. ذلك لأنه على الرغم من أن حقائق العقل مستقلة، فإن مسألة السعي إليها هي في ذاتها مسألة وحي أو نقل. على أن هذه الطريقة في الكلام لا تخلو من مخاطر. ذلك لأن حقائق النقل اعتباطية، وعلى الرغم من أنه لا يوجد تعارض في نظر الأكويني بين

العقل والنقل، ومن ثم لا تضاد بين الفلسفة واللاهوت، فإن كلا منهما يؤدي في الواقع إلى هدم الآخر، فحيث يكون في استطاعة العقل التعامل مع الواقع، يكون النقل زائدا على الحاجة والعكس بالعكس.

أما فيما يتعلق باللاهوت، فينبغي أن نتذكر أنه ينقسم في الواقع قسمين، فهناك أولا ما يسمى باللاهوت الطبيعي، الذي يبحث في «الله» في إطار موضوعات كالعلل الأولى، والمحركات الأولى، وما شابهها. وهذا ما يسميه أرسطو بالإلهيات، ويمكن أن يدرج ضمن الميتافيزيقا، غير أن الأكويني، بوصفه مسيحيا، قد وضع أيضا ما يمكن تسميته باللاهوت العقائدي، الذي لا يعالج إلا الأمور التي نصل إليها بالوحي أو النقل. وهو هنا يرتد ثانية إلى موقف كتاب المسيحية الأوائل، خصوصا أوغسطين، الذي يبدو أن توما يؤيد على وجه العموم آراءه في اللطف الإلهي والخلاص. وهذه بالفعل أمور تتجاوز نطاق العقل. وبطبيعة الحال فإن اللاهوت العقائدي غريب تماما عن روح الفلسفة القديمة، ولا نجد شيئا مشابها له عند أرسطو.

ولقد كان هذا العنصر اللاهوتي هو الذي أدى بتوما الأكويني إلى أن يتجاوز أرسطو في مذهبه الميتافيزيقي في مسألة مهمة. فنحن نذكر أن إله أرسطو كان أشبه بمعماري متجرد. أما الأشياء الجزئية فلسنا مضطرين إلى أن ننسب إليها الوجود، لأنها هناك فحسب، وكذلك المادة الخام التي شكلت منها. أما عند الأكويني فإن الله منبع كل وجود، والشيء المتناهي لا يتصف بالوجود إلا عرضا، فهو في وجوده يعتمد، إما بطريق مباشر أو غير مباشر، على حقيقة توجد بالضرورة، وهي الله. وتعبر اللغة المدرسية عن ذلك من خلال مفهومي الماهية والوجود. فماهية الشيء هي، على وجه الإجمال، صفة، وهي ما يكونه الشيء. أما الوجود فهو لفظ يشير إلى حقيقة أن الشيء كائن، أي أنه ما به يكون الشيء. وبالطبع فإن هذين اللفظين معا تجريدان، بمعنى أنه لا الماهية ولا الوجود يمكن أن يكون مستقلا بذاته. وفي كل الأحوال يكون للشيء الملموس ماهية ووجود معا. غير أن هناك حقائق لغوية توحي بتمييز بينهما.

وهذه بعينها هي النقطة التي يلمح إليها فريجه Frege [*] عندما يميز بين المعنى والإشارة. فمعنى أي كلمة يثير سؤالا واحدا، أما مسألة ما إذا كان هناك بالفعل موضوع تنطبق عليه تلك الكلمة فهي مسألة مختلفة كل الاختلاف. وهكذا يقال إن للأشياء المتناهية وجودا وماهية بوصفهما سمتين متميزتين، وإن لم تكونا بالطبع منفصلتين. والله وحده هو الذي لا يوجد فيه اختلاف موضوعي بين الماهية والوجود.

ولنلاحظ أن النظرية الميتافيزيقية القائلة بأن الموجود المتناهي يتوقف وجوده على غيره، هي التي تؤدي إلى البرهان الثالث من براهين وجود الله في «الخلاصة اللاهوتية»، وهو البرهان الذي نبدأ فيه من واقعة تجريبية عادية هي أن الأشياء تظهر وتختفي، مما يعني أن وجودها ليس واجبا، بالمعنى التخصصي لهذه الكلمة. ويستمر البرهان قائلا إن هذا النوع من الأشياء يأتي عليه وقت لا يعود فيه موجودا. ولكن إذا كان الأمر كذلك فلا بد أنه كان هناك وقت لم يكن يوجد فيه شيء، والنتيجة التي تترتب على ذلك هي ألا يكون هناك شيء موجود الآن، مادام أي شيء متناه عاجزا عن أن يضفي الوجود على نفسه، فلا بد إذن أن يكون ثمة موجود واجب الوجود، هو الله.

ومن المفيد أن نقدم بضعة تعليقات على هذه الحجة - أولها بالطبع هو أنها تسلم بأن وجود أي شيء هناك، يحتاج على إطلاقه إلى تعليل أو تبرير. وتلك نقطة رئيسية في الميتافيزيقا التوماوية، ولو لم نقل بهذا الرأي - الذي لم يقل به أرسطو بالفعل - لما أمكن قول أي شيء بعد ذلك، ولكن إذا سلمنا جدلا بهذه المقدمة وجدنا ضعفا باطنا في الحجة يجعلها متهافتة، إذ إن القول إن أي شيء متناه لا يكون موجودا في وقت ما، لا يلزم عنه القول إنه كان هناك وقت لم يكن يوجد فيه أي شيء.

ويدعم توما الأكويني مصطلح الماهية والوجود بنظرية القوة (أو الإمكان) والفعل (أو التحقق) الأرسطية، فالماهية إمكان محض، والوجود تحقق محض، وهكذا يوجد في الأشياء المتناهية

(*) عالم رياضي ومنطقي ألماني عاش في القرن الماضي وجزء من القرن الحالي (١٨٤٨ - ١٩٢٥)، وكان له تأثيره المهم على اتجاه مؤلف الكتاب [المترجم].

مـزيج من هذين دائمـا. فـوجـود الـشـيء هـو ممارسـة فـاعليـة مـا، وهـذه الفـاعليـة ينبغي، بـالنسبـة إلى أي مـوضـوع متناه، أن تكون مستمدة من شيء آخر.

أمـا الدليـلان الأول والثاني على وجود الله فلهـمـا في الواقع طابع أرسطي. ففيهما يستدل الأكويني على وجود محرك غير متحرك، وعلة غير معلولة، مفترضا في كل حالة استحالة تسلل العلل أو المحركات إلى ما لا نهاية. غير أن هذا يؤدي ببساطة إلى هدم المقدمة التي ترتكز عليهـا الحجة. فلنأخذ مثلا الحجة الثانية: فإذا كانت لكل علة علةٌ أخرى، كان من غير الممكن أن نقول في الآن نفسه إن هناك علة ليست لهـا علة أخرى، إذ إن هـذا، ببساطة، تناقض، ولكن ينبغي أن نذكر أن الأكويني لا يبحث في سلاسل العلل في الزمان، فالمسألة عنده تعاقب للعلل بحيث تعتمد إحداها على الأخرى في هذه اللحظة، على نحو يشبه حلقات سلسلة معلقة من خطاف في السقف، فهنا يكون السقف هو العلة الأولى أو العلة غير المعلولة، لأنه ليس حلقة معلقة من أي شيء آخر، ولكن ليس ثمة سبب معقول يدعو إلى رفض التسلسل إلى ما لا نهاية، وذلك بشرط واحد هو ألا يفضي إلى تناقض. فسلسلة الأعداد الجذرية التي تزيد على الصفر وتصل إلى الواحد، بما فيها الواحد نفسه، لا متناهية، ومع ذلك فليس لها عضو أول. أما في حالة الحركة فإن مسألة التسلسل لا يتعين حتى طرحها. ذلك لأن أي جسمين متجاذبين يدوران كلاهما حول الآخر، وكأنهما شمس وكوكب، يظلان على هذا النحو إلى ما لا نهاية.

أمـا الدليل الرابع على وجود الله فيبدأ من الاعتراف بوجود درجات مختلفة للكمال في الأشياء المتناهية، ثم يقول إن هذا يفترض وجود كائن تام الكمال. وأخيرا، فإن الدليل الخامس يشير إلى أن الأشياء غير الحية في الطبيعة تبدو موجهة نحو غاية ما، لأن العالم يسوده نوع من النظام، وهذا دليل على وجود عقل خارج عن العالم، تلبى غاياته على هذا النحو، مادام من المستحيل أن تكون

للأشياء الجامدة غايات في ذاتها. هذه الحجة، التي تسمى بالحجة الغائية أو برهان التنظيم والتصميم، تفترض ضرورة إيجاد تعليل للنظام. ومن المؤكد أن هذا الافتراض لا يوجد له سبب منطقي، إذ قد يكون من حقنا بالمقدار نفسه أن نطالب بتفسير لعدم النظام، وعندئذ تسير الحجة في الطريق المضاد. أما الدليل الأنطولوجي الذي قال به القديس أنسلم، والذي تحدثنا عنه من قبل، فقد رفضه الأكويني، وإن كان من الغريب أنه رفضه لأسباب عملية لا لأسباب منطقية، فلما كان من المستحيل على أي عقل مخلوق، وبالتالي متناه، أن يحيط بالماهية الإلهية، فمن المحال أن يستنبط على هذا النحو وجوده، الذي تنطوي عليه ماهيته.

وعلى حين أن إله الأفلاطونية الجديدة كان مندمجا في وجوده بالعالم على نحو ما، فإن إله الأكوينى أشبه بكاهن أعظم غير متجسد، يترفع على عالم المخلوقات. وبهذا الوصف فإنه يتمتع بكل الأوصاف الإيجابية بدرجة لا متناهية، وهو أمر يعد لازما عن مجرد وجوده، وإن كنا لا نستطيع أن نقول عن هذا الموضوع إلا أوصافا سلبية، لأن العقل المتناهي عاجز عن الوصول إلى تعريف إيجابي.

وهكذا سيطر أرسطو على الميدان الفلسفي حتى عصر النهضة، ولكن في الصيغة التي وضعها توما الأكوينى. وعندما جاء عصر النهضة، لم يكن ما رفضه ذلك العصر هو تعاليم أرسطو أو حتى الأكويني، بقدر ما كان مجموعة من العادات السيئة في استخدام النظر والتأمل الميتافيزيقي.

أما روجر بيكن فقد أكد أهمية الدراسة التجريبية في مقابل التأمل الميتافيزيقي، وكان روجر بيكن هذا واحدا من سلسلة الباحثين الفرنسيسكان الذين أدى تأثيرهم إلى بدء انهيار أساليب التفكير السائد في العصور الوسطى. وقد كان معاصرا لتوما الأكوينى، ولم يكن معارضا للاهوت بأي حال. فهو حين وضع الأسس التي تطور بناء عليها مزيد من الاتجاهات الحديثة فيما بعد، لم يكن يهدف إلى هدم

سلطة الكنيسة في الأمور الروحية. وهذا يصدق بوجه عام على المفكرين الفرنسيسكان في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر. ومع ذلك فإن الطريقة التي عالجوا بها مشكلة العقل والإيمان قد عجلت بانهيار العصور الوسطى.

كان المذهب التوماوي يرى، كما ذكرنا منذ قليل، أن العقل والوحي يمكن أن يتداخلا ويتلاقيا. ولكن العلماء الفرنسيسكان أعادوا النظر في هذا الموضوع، وأخذوا يبحثون عن فوارق أوضح بين الاثنين. وكان هدفهم من الفصل القاطع بين ميدان العقل وميدان الإيمان هو تحرير اللاهوت بمعناه الصحيح من اعتماده على الفلسفة الكلاسيكية. ولكن هذا أدى، في الوقت ذاته، إلى تحرير الفلسفة من الخضوع للغايات اللاهوتية. ولا بد أن يصاحب السعيَ الحر إلى النظر الفلسفي عكوفٌ على البحث العلمي. وقد أكد الفرنسيسكان، بوجه خاص، تأثير الأفلاطونية الجديدة مرة أخرى. وكان معنى ذلك تشجيع دراسة الرياضيات. ومنذ ذلك الحين أصبح الفصل القاطع للبحث العقلي عن ميدان الإيمان يقتضي أن يكف العلم والفلسفة عن الدخول في صراع مع عقائد الإيمان. ولكن كان ينبغي على الإيمان بدوره ألا يدعي أنه يعلن عقائد لا تناقش في الميادين التي يستطيع فيها العلم والفلسفة أن يستقلا بذواتيهما. على أن هذا الوضع يهيئ ظروفا لصراعات أشد حدة مما كان يحدث حتى ذلك الحين. ذلك لأنه إذا كان الحريصون على الإيمان يصدرون أحكامهم في مسائل يتضح أنها لا تدخل في نطاق الإيمان، فإن هذا أمر يلزم عنه ضرورة انسحابهم، أو خوضهم معركة في أرض ليست من حقهم. وهكذا فإن الوحي لا يستطيع الاحتفاظ باستقلاله إلا بالامتناع عن خوض المسائل الجدلية. وبهذه الطريقة يستطيع الناس أن يكرسوا حياتهم للبحث العلمي، ويكون لدى كل منهم في الوقت ذاته معتقده الإلهي الخاص. والواقع أن التوماويين قد اضعفوا مركزهم اللاهوتي عندما حاولوا إثبات وجود الله، بغض النظر عن

مسألة عدم نجاح البراهين ذاتها. وهذا يعني من ناحية الإيمان الديني أن معايير العقل لا تنطبق فقط، وأن للروح، بمعنى ما، الحرية في أن تدين بالولاء لما تشاء.

لقد عاش روجر بيكن، على ما يبدو، من ١٢١٤ حتى ١٢٩٤، وإن كان التاريخان غير مؤكدين، وقد درس في أكسفورد وباريس، واكتسب معرفة موسوعية بكل فروع العلم، على طريقة الفلاسفة العرب السابقين. وقد كان صريحا في معارضته للتوماوية. فقد بدا من الغريب في نظره أن يكتب توما الأكوينى عن أرسطو وكأنه حجة في موضوعه، مع أنه لا يستطيع قراءته. ذلك لأن الترجمات لا يمكن الوثوق بها أو الاعتماد عليها. وفضلا عن ذلك، فمع أهمية أرسطو، هناك أشياء أخرى لا تقل عنه أهمية، أولها الرياضيات، التي كان يجهلها التوماويون. أما إذا شئنا اكتساب معرفة جديدة فعلينا أن نلجأ إلى التجربة بدلا من أن نرتد إلى ما قاله مشاهير القدماء. ومن الملاحظ أن بيكن لما يهاجم المنهج الاستنباطي المتبع في الجدل المدرسي لذاته، بل أكد أن استخلاص النتائج ليس كافيا. ولا بد لكي تكون هذه النتائج مقنعة من أن تصمد لاختبار التجربة.

ولقد كان من الطبيعي أن تجلب هذه الآراء الجديدة على صاحبها سخط المتمسكين بحرفية العقيدة. وهكذا أُبعد بيكن من أكسفورد العام ١٢٥٧، ورحل منفيا إلى باريس. وفي العام ١٢٦٥ تولى القاصد الرسولي (مندوب البابا) السابق في إنجلترا، وهو «جي دى فولك Guy de Foulques» منصب البابوية باسم كليمنت الرابع. ونظرا إلى اهتمامه بآراء رجل العلم الإنجليزي هذا، فقد طلب منه ملخصا لفلسفته، وقدم بيكن بالفعل هذا الملخص العام ١٢٦٨، على الرغم من وجود حظر فرنسيسكاني. وقد تلقى البابا آراء بيكن بالترحاب، وسمح له بالعودة إلى أكسفورد. غير أن البابا مات في العام نفسه، واستمر بيكن يتصرف بطريقة أقل حذرا مما ينبغي. وفي العام ١٢٧٧ أدين إدانة عظمى، ودعي مع كثيرين غيره إلى شرح آرائه.

وليس من المعروف بالضبط ما هي المسألة التي وجدوه فيها مذنبا. ولكنه قضى خمسة عشر عاما في السجن، ولم يطلق سراحه إلا العام ١٢٩٢، ثم مات بعد سنتين.

أما شخصية دنز سكوتس Duns Scotus (نحو ١٢٧٠ – ١٣٠٨) فلها أهمية فلسفية أكبر. وقد كان أسكتلنديا كما يوحي اسمه، وعضوا في الطريقة الفرنسيسكانية. وقد درس في أكسفورد حيث أصبح معلما وهو في الثالثة والعشرين من عمره. وفيما بعد قام بالتدريس في باريس وكولونيا، ومات في هذه الأخيرة. وعلى يد دنز سكوتس أصبح الانشقاق بين العقل والإيمان أشد وضوحا. وعلى حين أن هذا ينطوي، من جهة، على تضييق لمجال العقل، فإنه يضمن الحرية والاستقلال الإلهيين كاملين. إذ لا يعود اللاهوت، الذي يختص بما يمكن أن يقال عن الله، علما عقليا، بل يغدو مجموعة من المعتقدات المفيدة المستلهمة من الوحي. وبهذه الروح رفض سكوتس أدلة توما على وجود الله، على أساس أنها ترتكز على التجربة الحسية. وبالمثل رفض أدلة أوغسطين، لأنها تعتمد إلى حد ما على النور الإلهي. ولما كان البرهان والحجة ينتميان إلى الفلسفة، وكان كل من اللاهوت والفلسفة يستبعد الآخر، فإنه لا يستطيع أن يقبل أدلة أوغسطين. ومن جهة أخرى فإنه لم يكن يرفض الدليل العقلي المبني على فكرة الموجود الذي لا علة له، على طريقة ابن سينا. والواقع أن هذا كان في حقيقته تحويرا لبرهان أنسلم الأنطولوجى، غير أن معرفة الله لا تكون ممكنة عن طريق الأشياء المخلوقة التي لا يكون لها إلا وجود عارض، والتي تعتمد على الإرادة الإلهية، فالحقيقة هي أن وجود الأشياء هو ذاته ماهيتها. ولعلنا نذكر أن هذا التوحيد بين الوجود والماهية يُستخدم عند الأكويني في تعريف الله. فالمعرفة إنما تكون بالماهيات، ومن ثم فإن هذه الماهيات تختلف عن الأفكار الموجودة في العقل الإلهي، مادمنا لا نستطيع أن نعرف الله. ولما كانت الماهية والوجود متوحدين، فإن ما يجعل كل فرد على ما هو عليه، لا يمكن أن يكون هو المادة، بل ينبغي أن يكون هو الصورة، وذلك

على عكس ما قال الأكويني. وعلى الرغم من أن الصور عند دنز سكوتس جوهرية، فإنه لا يقول بواقعية أفلاطونية كاملة. فمن الممكن أن تكون هناك صورة متنوعة في الفرد الواحد، غير أن هذه لا تتميز إلا بطريقة صورية، بحيث يستحيل القول بوجودها على نحو مستقل.

وكما أن القدرة العليا إنما تكمن في الإرادة الإلهية، فكذلك يرى دنز أن الإرادة، في الإنسان، هي التي تحكم العقل. وتضمن قوة الإرادة للبشر حريتهم، على حين أن العقل يتقيد بالموضوع الذي يبحثه. ويترتب على ذلك أن الإرادة لا تستطيع أن تحيط إلا بما هو متناه، مادام وجود كائن لامتناه أمرا ضروريا، ومن ثم فهو يلغي الحرية. والواقع أن فكرة الحرية في مقابل الضرورة إنما تتماشى مع تراث أوغسطين. وقد أصبحت في أيدي الباحثين الفرنسيسكان أداة قوية للشك. ذلك لأنه إذا كان الله غير مقيد بالقوانين الأزلية للعالم، فعندئذ قد يكون من الممكن الشك فيما نعتقده بشأنه أيضا.

وفي أعمال وليام الأوكامي William of Occam وهو أعظم علماء الفرنسيسكان، نجد مذهبا تجريبيا أشد تطرفا حتى من هذا. وقد ولد في بلدة أوكام، من مقاطعة سري Swrrey في وقت ما بين العامين ١٢٨٠ و١٣٠٠، ودرس وعلم في أكسفورد ثم في باريس. ولما كانت آراؤه قد خرجت إلى حد ما على حرفية العقيدة، فقد صدر إليه الأمر في العام ١٣٢٤ بالمثول أمام البابا في أفينيون. وبعد أربع سنوات، نشب خلاف آخر بينه وبين البابا يوحنا الثاني والعشرين. ولقد كان البابا يصب جام غضبه على «الروحانيين Spirituals»، وهم طائفة متطرفة متفرعة عن طريقة الفرنسيسكان، كانت تأخذ العهد الذي قطعته على نفسها بالزهد والفقر مأخذ الجد. وكان قد نُفذ منذ بعض الوقت اتفاق يتضمن حلا وسطا، يحتفظ البابا بموجبه بالملكية الصورية لممتلكات طائفة الفرنسيسكان، غير أن هذا الاتفاق قد انتهك في الوقت الذي نتحدث عنه، وتحدى بعض الأعضاء السلطة البابوية. وكان أوكام، ومارسيليو Marsiglio من بادوا، وميخائيل من شيسينا Cesena،

وهو قائد الطريقة الفرنسيسكانية، كان هؤلاء الثلاثة في صف المتمردين، فطردوا من الكنيسة العام ١٣٢٨. ومن حسن حظهم أنهم تمكنوا من الفرار من أفينيون، ووجدوا الحماية في بلاط الإمبراطور لويس في ميونيخ.

وخلال الصراع بين القوتين، ساند البابا إمبراطورا منافسا للويس، وطرد هذا الأخير من الكنيسة، فرد هذا بأن وجه إلى البابا تهمة الهرطقة عن طريق مجلس كنسي عام. ووجد الإمبراطور في شخص أوكام كاتبا قوي الحجة، على أهبة الاستعداد للدفاع عن وجهة نظر حليفه، وذلك في مقابل الحماية التي كان هذا الأخير يكفلها له. وقد صاغ العالم الإنجليزي بعض الكتابات التي هاجم فيها البابا وانغماسه في الأمور الدنيوية. ومات لويس العام ١٣٤٧، ولكن أوكام ظل في ميونيخ إلى أن توفي في العام ١٣٤٩.

ولقد كان مارسيليو من بادوا (١٢٧٠ - ١٣٤٢) وهو صديق أوكام ورفيقه في المنفى، معارضا للبابا بالقوة نفسها، وقد عرض بعض الآراء الحديثة عن تنظيم السلطتين الروحية والزمنية واختصاصاتهما. ففي كلتا الحالتين ينبغي أن تكون السيادة الحقيقية للأغلبية الشعبية. وينبغي تشكيل المجالس العامة بانتخابات شعبية، ومثل هذا المجلس وحده هو الذي يكون من حقه إصدار الأوامر بالطرد من الكنيسة، وحتى في هذه الحالة لا بد أن يكون هناك جزاء دنيوي. وهذه المجالس هي وحدها التي يحق لها أن تضع معايير التدين القويم، أما الكنيسة فينبغي لها ألا تتدخل في شؤون الدولة. ولقد تأثر تفكير أوكام السياسي بمارسيليو إلى حد بعيد، وإن لم يصل إلى هذا الحد من التطرف.

ولقد سارت فلسفة أوكام في طريق المذهب التجريبي أبعد مما سار أي مفكر آخر من الفرنسيسكان. ذلك لأن دنز سكوت، مع أنه فصل بين الله وبين ميدان التفكير العقلي، قد ظل مع ذلك محتفظا بقدر يزيد أو ينقص من الميتافيزيقا التقليدية. أما أوكام فكان معاديا للميتافيزيقا

على طول الخط. ففي رأيه أن الأنطولوجيا العامة، من ذلك النوع الذي تجده لدى أفلاطون وأرسطو وأتباعهما، مستحيلة تماما. فالأشياء الفردية، الجزئية، هي وحدها الحقيقية، وهي وحدها التي يمكن أن تكون موضوعا لتجربة تزودنا بمعرفة يقينية مباشرة. ومعنى ذلك أننا إذا أردنا تفسيرا للوجود، فلن يفيدنا ذلك الجهاز الضخم الذي تؤلفه الميتافيزيقا الأرسطية في شيء. وبهذا المعنى ينبغي أن نفسر قول أوكام: «من العبث أن نستخدم الكثير فيما يمكن أن تستخدم فيه القليل»، وهذا هو أساس كلمته الأخرى، الأوسع شهرة، التي تقول: «لا ينبغي الإكثار من الكيانات إلى حد يتجاوز ما تدعو إليه الحاجة». وعلى الرغم من أن هذه الكلمة لا ترد في كتاباته، فقد أصبحت تعرف باسم «سكين أوكام». وبالطبع فإن الكيانات التي يقصدها هي الصور والجواهر وما شابهها. مما كانت تهتم به الميتافيزيقا التقليدية. ومع ذلك فإن مفكري العصور اللاحقة، الذين كانوا يهتمون أساسا بمشكلات المنهج العلمي، قد فسروا هذه الصيغة على نحو أضفى عليها طابعا مختلفا إلى حد ما. فقد أصبح سكين أوكام، وفقا لهذا التفسير، مظهرا عاما للاقتصاد في عملية حفظ المظاهر (بمعنى تفسير الظواهر). فإذا كان هناك تفسير بسيط كاف، فمن العبث أن نبحث عن تفسير معقد.

ومع تأكيد أوكام أن الوجود إنما ينتمي إلى ما هو فردي، اعترف بأنه يوجد في مجال المنطق، الذي يبحث في الألفاظ، نوعٌ من المعرفة العامة بالمعاني. هذه المعرفة ليست مسألة إدراك مباشر، كما هي الحال في الأفراد، بل هي تجريد. وفضلا عن ذلك فليس هناك ما يضمن أن ما وصلنا إليه على هذا النحو له وجود بوصفه شيئا. وهكذا كان أوكام اسميا على طول الخط. فلا بد من أن يعد المنطق، بالمعنى الأرسطي الدقيق، أداة لفظية، وهو يختص بمعنى الألفاظ. وهنا نجد أوكام يتوسع في آراء الاسميين السابقين المنتمين إلى القرن الحادي عشر، بل إن بويتيوس كان قد أكد من قبل أن مقولات أرسطو تنصب على الألفاظ.

إن المفاهيم أو الألفاظ المستخدمة في التخاطب نتاج بحت للذهن. وبقدر ما لا تكون قد صيغت في ألفاظ، فإنها تسمى كليات أو علامات طبيعية، في مقابل الألفاظ ذاتها، التي هي علامات اصطلاحية. ولكي نتجنب الوصول إلى نتائج ممتنعة، ينبغي أن نحرص على عدم الخلط بين العبارات المتعلقة بأشياء والعبارات المتعلقة بكلمات، فعندما نتكلم عن الأشياء، كما في حال العلم، تسمى الألفاظ المستخدمة ألفاظا ذات مقصد أول. أما حين نتكلم عن الكلمات، كما هي الحال في المنطق، فإن الألفاظ تكون ذات مقصد ثان. ومن المهم، في أي جدال أو حجة، أن نتأكد من أن جميع الألفاظ لها المقصد نفسه. وباستخدام هذه التعريفات، نستطيع أن نعبر عن الموقف الأسمى فنقول إن اللفظ «كلي» ذو مقصد ثان. أما الواقعيون فيعتقدون أن له مقصدا أول، وهم في ذلك على خطأ. وهنا تتفق التوماوية مع أوكام في رفض فكرة الكليات بوصفها أشياء، كما يتفق الاثنان في الاعتراف بوجود الكليات قبل الأشياء، بوصفها أفكارا في العقل الإلهي، وهي صيغة ترجع أصلا إلى ابن سينا، كما رأينا من قبل. ولكن على حين أن توما الأكويني رأى أن هذه حقيقة ميتافيزيقية يمكن تأييدها بالعقل، فإن أوكام رآها قضية لاهوتية بالمعنى الخاص به، وبذلك أبعدها عن الميدان العقلي. أما اللاهوت فكان في نظر أوكام مسألة إيمان فقط. فوجود الله لا يمكن إثباته بالبرهان العقلي. وهو هنا يسير أبعد من دنز سكوتس، ويرفض أنسلم كما يرفض الأكويني. كذلك لا يمكن أن يعرف الله بالتجربة الحسية، ولا يمكن إثبات شيء بشأنه عن طريق جهازنا العقلي، بل إن الاعتقاد بالله وصفاته يعتمد على الإيمان، وكذلك الحال في تلك المجموعة الكاملة من المعتقدات الدينية المتعلقة بالثالوث وخلود النفس والخلق وما شابهها.

وإذن فمن الممكن أن يوصف أوكام بأنه كان شكاكا بهذا المعنى. غير أن من الخطأ الاعتقاد بأنه لم يكن مؤمنا. صحيح أنه بتحديده مجال العقل وتحريره للمنطق من الشوائب الميتافيزيقية واللاهوتية قد عمل

كثيرا من أجل تشجيع الجهود المتجددة في البحث العلمي، غير أنه في الوقت ذاته ترك ميدان الإيمان مفتوحا على مصراعيه لكل نوع من الخيال المفرط. لذلك لم يكن من المستغرب أن تتطور بناء على أفكاره حركة صوفية ترتد في نواح كثيرة إلى التراث الأفلاطوني الجديد. وكان أشهر ممثليها هو مايستر إكهارت Meister Eckhart (١٢٦٠ – ١٣٢٧)، وهو راهب دومنيكي كانت نظرياته تتجاهل تماما حرفية العقيدة. ونظرا إلى أن خطر المتصوف ليس أقل، في نظر الكنيسة الرسمية، من خطر المفكر المتحرر، إن لم يكن أشد منه، فإن تعاليم إكهارت قد أُعلنت تجديفا في العام ١٣٢٩.

وربما كان أعظم مركب الفكر الوسيط هو ذلك الذي نجده في أعمال دانتي (١٢٦٥ – ١٣٢١). ففي الوقت الذي كتب فيه الكوميديا الإلهية، كانت العصور الوسطى قد بدأت في الزوال. فنحن نجد لديه نظرة شاملة. إلى عالم تجاوز نقطة ذروته، ترتد إلى ذلك الإحياء الأرسطي العظيم عند الأكويني، والى صراع جماعتي الجويلف Guelfs والجبليني Ghibellines الذي استمر في دول المدن الإيطالية. ومن الواضح أن دانتي قد قرأ أعمال توما الأكويني، كما كان على إلمام واسع بمظاهر النشاط الثقافي العام في عصره، وبالثقافة الكلاسيكية لليونان والرومان، بقدر ما كانت معرفة هذه الثقافات متاحة في عصره، وتبدو لنا الكوميديا الإلهية رحلة عبر الجحيم والمطهر والجنة، ولكنا نجد خلال هذه الرحلة عرضا شاملا للفكر الوسيط، على صورة استطرادات وإشارات. وقد نفى دانتي من بلدته فلورنسه العام ١٣٠٢، عندما استولى الجويلف السود على الحكم خلال الصراع المدني الذي لا ينتهي بين الأطراف المتنافسة. وقد ورد ذكر كثير من هذه الصراعات السياسية في الكوميديا الإلهية، ومعه عرض لوقائع التاريخ القريب العهد، التي أدت إلى هذه الأحداث. ونظرا إلى أن دانتي كان في صميمه من أنصار الجبلينيين، فقد كان شديد الإعجاب بالإمبراطور فردريك الثاني، الذي كان، بأفقه الرحب وثقافته الواسعة، نموذجا

مثاليا للإمبراطور كما يريده الشاعر. والواقع أن دانتي واحد من الأسماء الكبرى القليلة في الأدب الغربي. غير أن هذا لم يكن السبب الوحيد الذي جعله جديرا بالشهرة. الأهم من ذلك أنه صاغ اللغة الشعبية بحيث جعل منها أداة أدبية عالمية كان في استطاعتها لأول مرة أن تضع معايير تتجاوز اختلافات اللهجة المحلية. وبينما كانت اللاتينية، حتى ذلك الحين، هي وحدها التي تؤدي هذه المهمة، أصبحت الإيطالية الآن وسيلة للتعبير بالنسبة إلى العمل الأدبي. ويمكن القول إن الإيطالية، من حيث هي لغة، لم تتغير إلا قليلا جدا منذ ذلك الحين حتى يومنا هذا. وترجع البدايات الأولى للشعر في اللغة الإيطالية إلى الشاعر بيترو دلا فنا Pietro dellaVigna وزير الإمبراطور فردريك الثاني. أما دانتي فقد انتقى اللهجة التي بدت له أفضل من بين عدد من اللهجات، وهي لهجته المحلية التوسكانية، وشيد حولها اللغة الأدبية لإيطاليا الحديثة. وفي الوقت ذاته تقريبا، تطور اللسان العامي أو الشعبي في فرنسا وألمانيا وإنجلترا. وقد عاش تشوسر بعد دانتي بوقت قصير، غير أن لغة العلم ظلت لاتينية لوقت ليس بالقصير. وكان أول فيلسوف يكتب بلغته المحلية هو ديكارت، وحتى في هذه الحالة لما يكن يكتب بها إلا في مناسبات متفرقة. وأخذت اللاتينية تتدهور بالتدريج حتى اختفت في أوائل القرن التاسع عشر بوصفها وسيطا للتعبير بين المثقفين. ومنذ القرن السابع عشر حتى القرن العشرين، أصبحت اللغة الفرنسية تضطلع بمهمة التواصل العالمي في ميدان الثقافة، بينما أخذت الإنجليزية في عصرنا تحل محلها.

كان دانتي، في فكره السياسي، نصيرا للسلطة الإمبراطورية القوية في وقت كانت فيه الإمبراطورية قد فقدت قدرا كبيرا من نفوذها الواسع. وكانت الدول القومية من أمثال فرنسا وإنجلترا في صعود، على حين أخذت فكرة الإمبراطورية العالمية تتوارى. ونظرا إلى أن نظرة دانتي كانت في عمومها أقرب إلى العصر الوسيط. فإن هذا التغيير في مركز الثقل السياسي لم يكن في نظره مهما. ولو كان قد أدرك

أهميته، لكان من الجائز أن تتطور إيطاليا إلى دولة حديثة في وقت أقرب بكثير. وليس معنى ذلك أن التراث القديم لدولة إمبراطورية تضم كل شيء لم تكن له مزايا، وكل ما في الأمر أن العصر لم يعد يلائمه. وكانت نتيجة ذلك أن ظلت نظريات دانتي السياسية منعدمة الأهمية في ميدان السياسة العملية.

وتتضمن الكوميديا الإلهية بعض المشكلات العارضة المتعلقة بوضع القدماء، وهي مشكلات تبدو لنا غير ذات أهمية. فهو يرى أن كبار فلاسفة العصور الكلاسيكية القديمة ينبغي ألا يعدوا مجرد وثنيين يستحقون العذاب الأبدي. ويستحق أرسطو «سيد العارفين» ثناء خاصا. ومع ذلك فمن المؤكد أن هؤلاء الفلاسفة لم يكونوا مسيحيين لأنهما ولم يُعمَّدوا. وهكذا يبحث دانتي عن حل وسط. فالفلاسفة الأقدمون، من حيث هم وثنيون، يستحقون الجحيم، وهذا بالفعل هو المكان الذي نجدهم فيه. غير أن هناك ركنا خاصا لهم، هو أشبه بكهف مبارك وسط مكان كئيب. وهكذا فإن قيود العقيدة الجامدة كانت في ذلك الحين من القوة بحيث كان الكاتب يشعر بأن تحديد المكان الذي يستحقه كبار الفلاسفة غير المسيحيين في الماضي هو مشكلة حقيقية.

لقد كانت حياة العصور الوسطى، على الرغم من مخاوفها وخرافاتها، منظمة في جوهرها، فالمرء يولد في إطار مركز معين، ويدين بالولاء للسيد الإقطاعي الذي ينتمي إليه. والكيان السياسي مقسم ومرتب بطريقة منسقة إلى مراتب لا يمكن أن يغيرها شيء. وقد عمل مارسيليو وأوكام على هدم هذه التقاليد في ميدان النظرية السياسية. أما عن السلطة الروحية، وهي المصدر الأول لتلك المخاوف التي قيدت حرية الناس، فإن تأثيرها بدأ يضمحل بمجرد أن ساد الاعتقاد بإمكان الاستغناء عن العقائد الجامدة. ولايمكن أن يكون هذا ما قصده أوكام، ولكن من المؤكد أن هذا هو التأثير الذي مارسته تعاليمه فيما بعد على المصلحين، فلقد كان

لوثر يكن لأوكام تقديرا يفوق تقديره لأي واحد غيره من المدرسيين، ولكن لا يظهر لدى دانتي أي أثر لهذه التحولات العنيفة. فلم تكن معارضته للبابا مبنية على أي خروج عن الخط الرسمي للكنيسة، بل كانت ترجع إلى تدخل الكنيسة في مسائل كانت تدخل في اختصاص الإمبراطور. ولكن على الرغم من أن سلطة البابا كانت قد تقلصت كثيرا في أيام دانتي، فإنه لم يعد في وسع أي إمبراطور ألماني أن يحتفظ بسلطته في إيطاليا، وبعد العام ١٣٠٩، عندما نقل مقر البابا إلى أفينيون، أصبح البابا يكاد يكون أداة في يد ملك فرنسا، وأصبح الخلاف بين البابا والإمبراطور صراعا بين فرنسا وألمانيا، أما إنجلترا فقد إنحازت إلى صف الإمبراطورية الألمانية وعندما أصبح هنري السابع، أمير لوكسمبورج، إمبراطورا في العام ١٣٠٨، بدا وكأن الإمبراطورية قد تستعيد قواها مرة أخرى، وتغنى به دانتي بوصفه منقذا، غير أن نجاح هنري كان ناقصا ووقتيا. فعلى الرغم من زحفه إلى إيطاليا وتتويجه في روما العام ١٣١٢، عجز عن تأكيد سلطته إزاء نابولي وفلورنسه، ومات في العام التالي، أما دانتي فمات منفيا في رافينا العام ١٣٢١.

ومع نهوض اللغات الشعبية، فقدت الكنيسة قدرا من سيطرتها على الأنشطة العقلية في الفلسفة والعلم، وفي الوقت ذاته حدث تفجر هائل للأدب الدنيوي، بدأ في إيطاليا وانتقل تدريجيا إلى الشمال. وأدى اتساع مجال البحث، مصحوبا بقدر من روح الشك، وناتجا عن الفجوة بين الإيمان والعقل، إلى إبعاد أذهان الناس عن الأمور التي لا تنتمي إلى هذا العالم، وعلمهم أن يحاولوا تحسين أوضاعهم، أو تغييرها على الأقل، كل هذه الاتجاهات كانت قد بدأت تتكشف في النصف الأول من القرن الرابع عشر. ولكن دانتي لم يتنبأ بها، وإنما كانت عيونه تنظر أساسا إلى الوراء، إلى عصر فردريك الثاني، وبينما كان عالم العصور الوسطى يتسم من حيث المبدأ بالمركزية، فإن القوى الجديدة في عصر النهضة اتجهت إلى

كسر طوق البناء الموحد للمجتمع الوسيط. ولكن يبدو أن فكرة الحكم العالمي قد تعود إلى الظهور مرة أخرى في عصرنا هذا، وإن كان ذلك راجعا إلى أسباب مختلفة.

لقد عانت سلطة البابا في القرن الرابع عشر من تدهور سريع، فعلى الرغم من أن الحبر الأعظم أثبت أنه هو الأقوى في الصراع مع الإمبراطورية، فإنه لم يعد من السهل على الكنيسة أن تتحكم في رعاياها عن طريق إبقاء سيف التهديد بالطرد من الكنيسة مصلتا على رؤوسهم دائما. وبدأ الناس يتجاسرون على التفكير في الأمور الإلهية بأنفسهم، وكانت البابوية قد فقدت سيطرتها المعنوية والروحية على المفكرين والباحثين، على حين أن الملوك وجماهير الناس كانوا معا غير مرتاحين من جراء الأموال الضخمة التي كان يفرضها عليهم مبعوثو البابا. كل هذه الاتجاهات كانت قد بدأت تتبلور، على الرغم من أنها لم تكن قد بدأت تأخذ شكل صراع علني عند بداية القرن. بل إن البابا بونيفاتشي Boniface الثامن، أكد في مرسومه الذي يحمل عنوان «الواحد المقدس» السلطة البابوية إلى حد يتجاوز مطالب أنوسنت الثالث ذاته، فقد أعلن العام ١٣٠٠ سنة «يوبيل». يسمح فيه لأي واحد من رعاياه يقصد روما للحج بأن يمتع نفسه متعة كاملة. وعلى حين أن هذا قد أدى إلى تأكيد السلطة الروحية للبابا، فقد ساعد أيضا على إضافة كميات ضخمة من المال إلى خزينته، فضلا عن إثراء سكان روما، الذين كانت حياتهم اليومية ترتبط برعاية الحاجات الدنيوية للحجاج. وبلغ نجاح اليوبيل حدا تقرر معه أن يتكرر بعد خمسين عاما، ثم بعد خمسة وعشرين، بعد أن كان يأتي مرة كل مائة عام.

وعلى الرغم من مظهر السيطرة الخارجي هذا فإن سلطة بونيفاتشي الثامن كانت مبنية على أساس هش. فمن حيث هو إنسان، كان يحب الذهب إلى حد لا يليق بقطب الكنيسة، أما في أمور الإيمان فلم يكن نموذجا للتمسك بالعقيدة. ولقد ظل طوال ولايته في صراع إما مع الأساقفة الفرنسيين وإما مع ملكهم فيليب الرابع، وهو صراع

خرج منه ملك فرنسا ظافرا، وكان كليمنت الخامس هو البابا التالي، الذي انتخب العام ١٣٠٥، وهو فرنسي اتخذ لنفسه في العام ١٣٠٩ مقرا في أفينيون، وخلال ولايته استطاع فيليب الرابع أن يقمع فرسان المعبد Templars، بتواطؤ من البابا، وهو إجراء وحشي اتخذ بناء على حجج باطلة اتهموا فيها بالهرطقة، ومنذ ذلك الحين أصبحت معارك البابا تؤدي إلى تقويض سلطته. فقد أدى الخلاف بين يوحنا الثاني والعشرين والفرنسيسكان إلى دخول أوكام في حلبة الصراع. وفي روما أدى غياب البابا في أفينيون إلى حركة انفصال جزئي بقيادة كولا دي رينزي Cola di Rienzi، وهو مواطن لروما بدأ بمحاربة النبلاء الفاسدين في روما، وفي النهاية تحدى البابا والإمبراطور معا، معلنا أن مقر الحكم في روما كما كان فيما مضى. وفي العام ١٣٥٢ نجح البابا كليمنت السادس في إيقاع رينزي في الأسر، ولم يطلق سراحه إلا بعد عامين من موت البابا. وقد عاد رينزي إلى الحكم في روما، غير أن الجماهير فتكت به بعد بضعة أشهر.

ولقد فقدت البابوية قدرا كبيرا من نفوذها عندما نفيت إلى فرنسا. وحاول جريجوري الحادي عشر إصلاح هذا الوضع بالعودة إلى روما في العام ١٣٣٧، ولكنه مات في العام التالي، ونشبت صراعات بين خليفته الإيطالي، إيربان السادس، وكاردينالات فرنسا، الذين انتخبوا روبير من جنيف Robert of Geneva بابا لهم، وقد عاد هذا البابا الفرنسي إلى أفينيون، واستمر الانشقاق الكبير الذي ترتب على ذلك حتى انعقد مجلس كونستانس، فقد أيد الفرنسيون البابا المنتمي إليهم في أفينيون، على حين أن الإمبراطور اعترف بالبابا المقيم في روما، ولما كان كل بابا يعين كاردينالاته، الذين يقومون بدورهم بانتخاب خليفته، فإن الصدع لم يكن من الممكن رأبه، وقد بذلت محاولة للخروج من هذا المأزق عن طريق عقد مجلس في بيزا العام ١٤٠٩، وأعلن عزل البابوين الموجودين، وانتخب بابا آخر يوفق بينهما، غير أن المعزولين لم يستسلما، بحيث أصبح هناك ثلاثة باباوات بدلا من اثنين وأخيرا

استطاع مجلس كونستانس، الذي عقد العام ١٤١٤، أن يستعيد بعض النظام، فخلع البابا الذي عينه المجلس السابق، وأمكن الضغط على البابا الموجود في روما لكي يستقيل، ودب الانحلال في جماعة أفينيون لعدم وجود دعم لهم نظرا إلى تصاعد النفوذ الإنجليزي في فرنسا، وفي العام ١٤١٧ عين المجلس مارتين الخامس، وبذلك وضع حدا للانشقاق الكبير، غير أن الكنيسة لم تنجح في إصلاح نفسها من الداخل، كما أن معارضة البابا لحركة المجالس أدت إلى إضعاف أي هيبة كان البابا لايزال يتمتع بها.

وفي إنجلترا مضى جون ويكليف John Wycliffe (نحو ١٣٢٠ - ١٣٨٤) شوطا أبعد في معارضته روما. وكان ويكليف مواطنا ليوركشير، وباحثا ومعلما في أكسفورد، ومن الجدير بالملاحظة أن إنجلترا قد ظلت منذ وقت طويل أقل خضوعا لروما من بقية بلاد القارة، وكان وليام الفاتح قد اشترط منذ البداية ألا يعين أي أسقف في مملكته إلا بموافقة الملك.

وكان ويكليف قسا دنيويا. وتعد أعماله الفلسفية الخالصة أقل أهمية من أعمال الفرنسيسكان. وقد تخلى عن نزعة أوكام الاسمية، وكان ميالا إلى نوع من الواقعية الأفلاطونية، وعلى حين أن أوكام قد نسب إلى الله حرية وقدرة مطلقتين، فإن ويكليف كان يميل إلى أن يرى الأمرالإلهي ضروريا وملزما له، ولا يمكن أن يكون العالم على خلاف ما هو عليه، وهو رأي كان مستوحى كما هو واضح من المذهب الأفلاطوني الجديد، وقد عاد إلى الظهور في القرن السابع عشر في فلسفة إسبينوزا، وفي أخريات حياة ويكليف أصبح يعارض الكنيسة، وذلك أولا بسبب طريقة الحياة الدنيوية التي كان ينغمس فيها البابوات والأساقفة، في الوقت الذي كانت فيه جماهير المؤمنين تعاني فقرا مدقعا، وفي العام ١٣٧٦ أعرب عن رأي جديد في الحكم المدني خلال مجموعة محاضرات ألقاها في أكسفورد. فالاتقياء وحدهم هم الذين يحق لهم أن يطالبوا بالملكية والسلطة. أما رجال الدين، فبقدر ما يخفقون في هذا الاختبار، يكونون في الواقع

مغتصبين لممتلكاتهم وهو أمر ينبغي أن تحسمه الدولة. وعلى أي حال فإن الملكية شر، وإذا كان المسيح وحواريوه لم يتملكوا شيئا فينبغي ألا يكون لرجال الدين شيء من ذلك الآن، على أن هذه الآراء لم تكن تروق لرجال الدين من أصحاب الممتلكات، بل وجدت قبولا لدى الحكومة الإنجليزية التي كان عزمها قد استقر على عدم دفع الجزية البابوية. وحين أدرك البابا جريجوري الحادي عشر أن آراء ويكليف المارقة تتفق وآراء مارسيليو من بادوا. أمر بإجراء محاكمة، ولكن مواطني لندن أوقفوا سيرها بالقوة. وفضلا عن ذلك فإن الجامعة أكدت حريتها الأكاديمية في إطاعة الملك، وأنكرت على البابا سلطة تقديم أساتذتها إلى المحاكمة. وبعد الانشقاق الكبير، ذهب ويكليف إلى حد إعلان البابا عدوا للمسيح، ونشر، بمساعدة بعض أصدقائه، صيغة إنجليزية للإنجيل الشعبي. وأسس طريقة دنيوية ينضم إليها فقراء القسس، الذين يشتغلون وعاظا جوالين متفانين في خدمة الفقراء . وفي النهاية ندد بعقيدة تحول جسد المسيح، كما فعل زعماء الإصلاح الديني فيما بعد. وخلال ثورة الفلاحين العام ١٣٨١، ظل ويكليف محايدا، وإن كان ماضيه قد زكّاه ليكون متعاطفا مع الثوار، ومات في لتروورث العام ١٣٨٤، وإذا كان قد أفلح خلال حياته في الإفلات من الاضطهاد فإن مجلس كونستانس قد انتقم من رفاته، كما استأصل أتباعه الإنجليز الذين يطلق عليهم اسم «اللولارد Lollards» بلا رحمة، وفي بوهيميا ألهمت تعاليمه الحركة الهوسية Hussite التي ظلت باقية حتى عصر الإصلاح الديني.

* * *

لو تساءلنا عن الفارق الأساسي بين النظرة اليونانية ونظرة العصور الوسطى إلى العالم لأمكننا القول إن الأولى لم تكن تنطوي على شعور بالخطيئة. فالإنسان عند اليونانيين لا يبدو في صورة من يحمل عبئا شخصيا موروثا من الإحساس بالإثم. صحيح أنهم ربما لاحظوا أن

الحياة في هذه الدنيا شيء محفوف بالخطر، يمكن أن يسحق بفعل نزوة من نزوات الآلهة. غير أن هذا لم يكن يتصور أبدا على أنه قصاص حق وعدل على شرور ارتكبت في الماضي. وترتب على ذلك أن العقل اليوناني لم يعرف مشكلة الخلاص أو النجاة، ومن هنا كان التفكير الأخلاقي لليونانيين في عمومه بعيد الصلة عن الميتافيزيقا، أما في العصور الهلينستية، خصوصا عندالرواقيين، فقد تسللت إلى الأخلاق نغمة استسلام قانع انتقلت فيما بعد إلى الفرق المسيحية الأولى. ولكن مجمل القول إن الفلسفة اليونانية لم تواجه بمشكلات لاهوتية. ومن ثم ظلت دنيوية تماما.

أما عندما سيطرت العقيدة المسيحية على الغرب، فقد طرأ على الموقف الأخلاقي تغير جذري، ذلك لأن المسيحي نظر إلى الحياة الأرضية على أنها مرحلة إعداد لحياة آتية أعظم شأنا، ونظر إلى تعاسة الحياة البشرية على أنها امتحان فرض عليه لكي يطهره من وزر الخطيئة الذي ورثه منذ مولده. غير أن هذه في الحقيقة مهمة تفوق طاقة البشر، فلكي يجتاز الإنسان الامتحان بنجاح، يحتاج إلى المعونة الإلهية، التي قد تستجيب أو لا تستجيب، وبينما كانت الفضيلة عند اليونانيين هي في ذاتها مكافأة وجزاء لنفسها، فإن المسيحي يتعين عليه أن يكون فاضلا لأن الله يأمره بذلك. وعلى الرغم من أن أتباع طريق الفضيلة الضيق قد لا يضمن في ذاته الخلاص، فإنه على أي حال شرط ضروري له. وبالطبع فإن بعض هذه التعاليم ينبغي أن يؤخذ على أساس الثقة والإيمان، وهذه هي الحالات التي تتدخل فيها المعونة الإلهية قبل غيرها. ذلك لأن الفضل الإلهي هو الذي يكسب الإنسان الإيمان، ومن ثم يجعله يلتزم بأحكامه. أما أولئك الذين يعجزون عن أن يخطوا هذه الخطوة الأولى ذاتها، فإن اللعنة تلحقهم إلى الأبد.

في هذا السياق أصبحت للفلسفة وظيفة دينية. فعلى الرغم من أن الإيمان يعلو على العقل، فإن من واجب المؤمن أن يعمل بقدر ما يستطيع على تحصين نفسه ضد الشك بأن يدع العقل يلقي على

الإيمان ما يمكنه إلقاءه من النور. وهكذا أصبحت الفلسفة في العصور الوسطى خادمة اللاهوت، وكان من الضروري أن يكون الفلاسفة المسيحيون من رجال الكنيسة، مادامت هذه النظرة سائدة. وكان رجال الدين هم الذين يصونون التعليم الدنيوي، بقدر ما ظل موجودا، كما كان يشرف على المدارس، ومن بعدها الجامعات، أشخاص ينتمون إلى طريقة من الطرق الدينية الكبرى، وكان الإطار الفلسفي الذي استعان به هؤلاء المفكرون يرجع إلى أفلاطون وأرسطو. وقد أصبح للتيار الأرسطي بالذات الغلبة في القرن الثالث عشر. وأنه لمن السهل أن ندرك السبب الذي جعل أرسطو أصلح للتكيف مع اللاهوت المسيحي من أفلاطون، ففي استطاعتنا أن نعبر عن ذلك، بلغة مدرسية، فنقول إن النظرية الواقعية لا تترك مجالا كبيرا لقوة إلهية لها وظيفة أساسية في تدبير الأمور، أما الإسمية فتترك مجالا أوسع بكثير في هذا الصدد، وعلى الرغم من أن إله المسيحية واليهودية يختلف بالطبع عن إله أرسطو اختلافا بينا، فمن الصحيح مع ذلك أن المذهب الأرسطي يلائم الإطار المسيحي للعالم على نحو أفضل بكثير من الأفلاطونية (*) فالنظرية الأفلاطونية تلهم مذاهب شمول الألوهية، كما هي الحال عند إسبينوزا، وإن كانت صيغته الخاصة لهذا المذهب منطقية خالصة، كما سنرى فيما بعد، ومن الممكن أن يدوم هذا التوحيد بين الفلسفة واللاهوت مادام سمح للعقل بأن يدعم الإيمان إلى حد ما. ولكن عندما أنكر المفكرون الفرنسيسكان هذا الاحتمال، ورأوا أن العقل والإيمان لا صلة لأحدهما بالآخر، أصبح المسرح مهيئا لاضمحلال تدريجي لوجهة نظر العصور الوسطى. ولم تعد للفلسفة وظيفة نمارسها في الميدان اللاهوتي.

(*) ينبغي أن نشير في هذا الصدد إلى التعارض الشديد بين رأي رسل هذا، وموقف مدرسة فكرية كاملة يقف على رأسها الفيلسوف الألماني نيتشة، كانت ترى أن الأفلاطونية هي الأقرب إلى المسيحية لأنها أكدت غائية الكون عن طريق إعطاء مكانة عليا لمثال الخير، وأنكرت وجود مسار طبيعي للأحداث، بل جعلت هذا المسار يخدم غايات عليا، فضلا عن عنصر الزهد وازدواجية عالم الواقع وعالم المثل، وكلها عناصر تكررت في المسيحية مع شيء من التحوير. أما أرسطو فكان في نزعته التجريبية والواقعية التي تعلي من قدر الجزئي والمحسوس بعيدا - في جوهر تفكيره - عن المسيحية [المترجم].

وهكذا فإن أوكام، بتحريره للإيمان من كل ارتباط ممكن بالبحث العقلي، وضع الفلسفة على الطريق المؤدية ثانية إلى العلمانية. ومنذ القرن السادس عشر لم تعد الكنيسة هي المسيطرة في هذا الميدان.

وفي الوقت ذاته أتاحت هذه الازدواجية للناس أن يحتفظوا بالانفصال القاطع بين أوجه نشاطهم في كل من الميدان العقلي والميدان الديني، وأنه لمن الخطأ البين أن نرى في هذا نفاقا. فقد كانت هناك، ولاتزال، أعداد كبيرة من البشر لا يسمحون لمعتقداتهم العملية بالتدخل في معتقداتهم الدينية. بل إن من المؤكد، على عكس ذلك، أن هذه هي الطريقة الوحيدة التي تخلص العقيدة من هجمات الشك، ذلك لأنه عندما يدخل اللاهوت في ساحة الجدل، يكون لزاما عليه أن يساير قواعد المناقشة المنطقية.

ومن جهة أخرى فإن المرء يصل إلى طريق مسدودة تماما كلما حاول أن يقبل بالإيمان قضية لا تتماشى مع نتائج البحث التجريبي. فلنتأمل مثلا عمر الكوكب الذي نعيش فيه: إن العهد القديم يحسبه بنحو خمسة آلاف وثلاثة أرباع الألف، ومن يتمسك بحرفية العقيدة فعليه أن يؤمن بذلك. ولكن الجيولوجيين يقدمون إلينا أدلة تقنعنا بأن عمر الأرض يزيد على أربعة آلاف مليون سنة. وهكذا ينبغي تعديل أحد هذين الاعتقادين ما لم يكن الباحث المتدين على استعداد لأن يؤمن بأحد الرأيين يوم الأحد وبالرأي الآخر بقية الأسبوع. والمسألة المهمة هنا هي أنه حينما تتعارض المبادئ الدينية مع نتائج البحث العلمي، يكون الدين دائما في موقف دفاعي، ويتعين عليه أن يعدل موقفه. ذلك لأن الأمر الطبيعي هو أن الإيمان ينبغي ألا يتعارض مع العقل. ولما كان التعارض يقع هنا في ميدان الجدل العقلي، فإن الدين هو الذي ينبغي عليه أن ينسحب دائما، ولكن، باستثناء هذا التحفظ، فإن الموقف الديني بعد الانسحاب يظل متميزا ومنفصلا.

لقد أظهر الفلاسفة المدرسيون، في محاولاتهم تقديم تفسير عقلي للعقائد الدينية بقدر ما يكون ذلك ممكنا، قدرا كبيرا من الذكاء وحدة الذهن في أحيان كثيرة، وكان تأثير هذه التدريبات العقلية على المدى

الطويل هو شحذ الأدوات اللغوية التي ورثها مفكرو عصر النهضة فيما بعد. وربما كان هذا أعظم إنجاز حققته الحركة المدرسية. أما الشيء الذي يعيبها فهو أنها لم تعط الأهمية الكافية للبحث التجريبي، وهو نقص كان على العلماء الفرنسيسكان أن يلفتوا الأنظار إليه. ولقد كان من الطبيعي أن يتم التقليل من قدر النتائج التي تتوصل إليها التجربة في عصر كان يهتم بالإلهيات والعالم الآخر أكثر من اهتمامه بمشكلات هذا العالم. أما مفكرو عصر النهضة فقد أعادوا الإنسان مرة أخرى إلى مكان الصدارة. وفي مثل هذا الجو يقدر النشاط الإنساني لذاته، وبالتالي يخطو البحث العلمي بدوره، خطوات جديدة جبارة.

لقد كان الشيء الذي ميز الغرب عن بقية العالم خلال القرون الثلاثة أو الأربعة الماضية هو، في نهاية المطاف، أخلاق الفعالية والنشاط، وكما أن التكنولوجيا الغربية قد غزت العالم، فكذلك اكتسبت الأخلاق المتماشية معها قدرا لا يستهان به من النفوذ المتجدد.



المؤلف في سطور

برتراند رسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠)

* فيلسوف وعالم منطق وشخصية عامة بريطانية.
* درس الرياضيات والفلسفة في جامعة كيمبردج وتخرج فيها العام ١٨٩٤، ودرَّس فيها كما حاضر في عدد من الجامعات.
* أسهم إسهاما كبيرا في تطوير المنطق الرياضي الحديث، وحاول مع الفيلسوف وايتهد أن يستكملا الأساس المنطقي للرياضيات واشتركا معا في كتاب «أسس الرياضيات».
* كتب عددا كبيرا من الأعمال الفلسفية عن مشكلات العلم الطبيعي، وكان غزير الإنتاج فكتب في الأخلاق والسياسة والتربية وغيرها. وقد ترجم بعض من كتبه إلى اللغة العربية، منها «تاريخ الفلسفة الغربية» و«سيرة برتراند رسل الذاتية» و«مبادئ الرياضيات» وغيرها. نال جائزة نوبل للآداب في العام ١٩٥٠.
* اشتهر بمواقفه الداعية إلى السلام ونزع السلاح وتدمير الأسلحة النووية، وسجن من أجل ذلك مرتين.

المترجم في سطور

فؤاد زكريا

* ولد في العام ١٩٢٧ في بورسعيد، مصر.
* حصل على درجتي الماجستير والدكتوراه من جامعة عين شمس العامين ١٩٥٢ و١٩٥٦.
* عمل أستاذا ورئيسا لقسم الفلسفة في جامعة عين شمس حتى العام ١٩٧٤.
* عمل أستاذا ورئيسا لقسم الفلسفة في جامعة الكويت حتى العام ١٩٩١.
* ترأس تحرير مجلة «الفكر المعاصر» ومجلة «تراث الإنسانية» في مصر.
* الجوائز التي حصل عليها:
  - جائزة الدولة التشجيعية في مصر العام ١٩٦٤ عن كتابه «أسبينوزا».
  - جائزة مؤسسة الكويت للتقدم العلمي العام ١٩٨٢ عن أحسن كتاب مترجم: حكمة الغرب.

- جائزة «جان ماس» التي تمنحها الرابطة الفرنسية للتعليم والتربية.
- جائزة مؤسسة سلطان بن علي العويس الثقافية ١٩٩٠ - ١٩٩١.

* من أهم مؤلفاته:

آراء نقدية في مشكلة الفكر والثقافة، أسبينوزا، نيتشه، مع الموسيقى، الإنسان والحضارة في العصر الصناعي، عبدالناصر واليسار المصري، خطاب إلى العقل العربي، آفاق الفلسفة، التفكير العلمي، نظرية المعرفة، فاجنر، التعبير الموسيقي.

* من الكتب التي ترجمها:

جمهورية أفلاطون، النقد الفني، العقل والثورة، الفيلسوف وفن الموسيقى، التساعية الرابعة لأفلاطون، وحدة الإنسان، الفن والمجتمع عبر التاريخ، عصر الأيديولوجيا، المنطق وفلسفة العلوم.



سلسلة عالَم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ دولة الكويت ـ وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير العام ١٩٧٨.

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة. ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة:

١ ـ الدراسات الإنسانية: تاريخ ـ فلسفة ـ أدب الرحلات ـ الدراسات الحضارية ـ تاريخ الأفكار.

٢ ـ العلوم الاجتماعية: اجتماع ـ اقتصاد ـ سياسة ـ علم نفس ـ جغرافيا ـ تخطيط ـ دراسات استراتيجية ـ مستقبليات.

٣ ـ الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي ـ الآداب العالمية ـ علم اللغة.

٤ ـ الدراسات الفنية: علم الجمال وفلسفة الفن ـ المسرح ـ الموسيقى ـ الفنون التشكيلية والفنون الشعبية.

٥ ـ الدراسات العلمية: تاريخ العلم وفلسفته، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء، كيمياء، علم الحياة، فلك) ـ الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم)، والدراسات التكنولوجية.

أما بالنسبة إلى نشر الأعمال الإبداعية ـ المترجمة أو المؤلفة ـ من شعر وقصة ومسرحية، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي.

وتحـرص سلسلة «عـالم المعـرفـة» على أن تكـون الأعـمال المترجـمة حديثة النشر.

وترحب السلسلة باقـتـراحات التـأليف والتـرجـمـة المقـدمـة من المتـخصـصين، على ألا يزيد حجـمـها على ٣٥٠ صـفـحـة من القطع المتوسط، وأن تكون مصـحوبة بنبـذة وافيـة عن الكتاب وموضـوعاته وأهميته ومدى جدته. وفي حالة الترجمة ترسل نسـخة مصورة من الكتـاب بلغتـه الأصليـة، كمـا ترفق مـذكـرة بالفكرة العـامـة للكتـاب، وكذلك يجب أن تدوّن أرقام صفحات الكتاب الأصلي المقابلة للنص المترجم على جانب الصفحة المترجمة، والسلسلة لا يمكنها النظر في أي ترجمـة مـا لم تكن مسـتوفيـة لهـذا الشـرط. **والمجلس غيـر ملزم بإعـادة المخطوطات والكتب الأجنبـيـة في حـالة الاعـتـذار عن عـدم نشرها**. وفي جميع الحـالات ينبـغي إرفـاق سيـرة ذاتيـة لمقـترح الكتـاب تتضمن البيانات الرئيسية عن نشاطه العلمي السابق.

وفي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع ـ المؤلف أو المترجم ـ تصـرف مكافـأة للمـؤلـف مقـدارهـا ألف وخمـسـمائة دينار كويتي، وللمـتـرجم مكافـأة بمعـدل عشـرين فلسـا عن الكلمـة الواحـدة في النص الأجنبي، أو ألف ومـائتي دينار أيهمـا أكثـر (وبحـد أقـصى مقـداره ألف وستمـائة دينار كويتي)، بالإضـافة إلى مائة وخمسين دينارا كويتيا مقابل تقديم المخـطوطـة ـ المؤلفـة والمترجمـة ـ من نسختين مطبوعتين على الآلـة الكاتبة.



على القراء الذين يرغبون في استدراك ما فاتهم من إصدارات المجلس التي نشرت بدءا من سبتمبر ١٩٩١، أن يطلبوها من الموزعين المعتمدين في البلدان العربية:

الكويت:

شركة المجموعة الكويتية للنشر والتوزيع
شارع جابر المبارك - بناية التجارية العقارية
ص. ب 29126 - الرمز البريدي 13150
ت 2405321 - 2417810/11 فاكس 2417809

الإمارات:

شركة الإمارات للطباعة والنشر والتوزيع
دبي، ت: 97142666115 - فاكس: 2666126
ص. ب 60499 دبي

السعودية:

الشركة السعودية للتوزيع
الإدارة العامة - شارع الملك فهد (الستين سابقا) -
ص. ب 13195
جدة 21493 ت 6530909 - فاكس 6533191

سورية:

المؤسسة العربية السورية لتوزيع المطبوعات
سورية - دمشق ص. ب 12035(9631)
ت 2127797 ـ فاكس 2122532

مصر:

دار الأخبار
٦ ش الصحافة ـ الجلاء ـ القاهرة
ت 0020225806400
فاكس 0020225782632

المغرب:

الشركة العربية الأفريقية للتوزيع والنشر
والصحافة (سبريس)
70 زنقة سجلماسة الدار البيضاء
ت 22249200 ـ فاكس 22249214 (212)

تونس:

الشركة التونسية للصحافة
تونس - ص. ب 4422
ت 322499 ـ فاكس 323004 (21671)

لبنان:

شركة الشرق الأوسط للتوزيع
ص. ب 11/6400 بيروت 11001/2220
ت 487999 ـ فاكس 488882 (9611)

اليمن:

القائد للتوزيع والنشر
ص. ب 3084
ت 3201901/2/3 ـ فاكس 3201909/7 (967)

الأردن:

وكالة التوزيع الأردنية
عمان ص. ب 375 عمان - 11118
ت 5358855 ـ فاكس 5337733 (9626)

البحرين:

مؤسسة الهلال لتوزيع الصحف
ص. ب 224/ المنامة - البحرين
ت 294000 - فاكس 290580 (973)

عمان:

المتحدة لخدمة وسائل الإعلام
مسقط ص. ب 3305 - روي
الرمز البريدي 112
ت 700896 و 788344 ـ فاكس 706512

قطر:

دار الشرق للطباعة والنشر والتوزيع
الدوحة ص. ب 3488 - قطر
ت 4661695 ـ فاكس 4661865 (974)

فلسطين:

وكالة الشرق الأوسط للتوزيع
القدس/ شارع صلاح الدين 19
ص. ب 19098 ـ ت 2343954
فاكس 2343955

السودان:

مركز الدراسات السودانية
الخرطوم ص. ب 1441 ـ ت 488631 (24911)
فاكس 362159 (24913)

نيويورك:

MEDIA MARKETING RESEARCHING
25 - 2551 SI AVENUE LONG ISLAND
CITY NY - 11101 TEL: 4725488
FAX: 1718 - 4725493

لندن:

UNIVERSAL PRESS & MARKETING LIMITED
POWER ROAD. LONDON W 4SPY.
TEL: 020 8742 3344
FAX: 2081421280

تنويه

للاطلاع على قائمة كتب السلسلة انظر عدد ديسمبر (كانون الأول) من كل سنة، حيث توجد قائمة كاملة بأسماء الكتب المنشورة في السلسلة منذ يناير ١٩٧٨.

قسيمة اشتراك في إصدارات
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

البيان	سلسلة عالم المعرفة		الثقافة العالمية		عالم الفكر		إبداعات عالمية		جريدة الفنون	
	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار
مؤسسات داخل الكويت	25		12		12		20		12	
أفراد داخل الكويت	15		6		6		10		8	
مؤسسات دول الخليج العربي	30		16		16		24			36
أفراد دول الخليج العربي	17		8		8		12			24
مؤسسات خارج الوطن العربي		100		50		40		100		48
أفراد خارج الوطن العربي		50		25		20		50		36
مؤسسات في الوطن العربي		50		30		20		50		36
أفراد في الوطن العربي		25		15		10		25		24

الرجاء ملء البيانات في حالة رغبتكم في: تسجيل اشتراك ☐ تجديد اشتراك ☐

الاسم:
العنوان:
اسم المطبوعة: مدة الاشتراك:
المبلغ المرسل: نقدا/شيك رقم:
التوقيع: التاريخ: / / ٢٠٠م

تسدد الاشتراكات والمبيعات مقدما نقدا أو بشيك باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مع مراعاة سداد عمولة البنك المحول عليه المبلغ في الكويت، ويرسل إلينا بالبريد المسجل.

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص.ب 23996 الصفاة - الرمز البريدي 13100
دولة الكويت
بدالة: 22416006 (00965) - داخلي: 196 / 195 / 194 / 193 / 153 / 152



هذا الكتاب

هذا الكتاب يتحدث عن تاريخ الفلسفة الغربية منذ ما قبل سقراط وحتى القرن العشرين، ومن ثم فإن مضمونه الشامل يمثل نقطة الجذب الأولى في الاختيار، وهو ما يجسده الطلب المتزايد عليه من القراء، ولاسيما المتخصصون في الفلسفة. كما أن هذا الكتاب من تأليف رجل يوصف بأنه شيخ الفلاسفة في القرن العشرين، وهو برتراند رسل، وحين يكون المؤرخ الفلسفي فيلسوفا بحجم رسل، وليس مجرد باحث مجتهد، فإن المحصلة تكون غاية في العمق والتشويق معا، خصوصا أن الرجل عاش عمرا طويلا يقرب من قرن كامل، حافل بالتقلبات الفكرية والتحولات السياسية الكبرى على مستوى العالم. يضاف إلى ذلك أن رسل، الذي لاتزال كتبه تعاد طباعتها في العالم الغربي حتى الآن، لم يكن فيلسوفا من أولئك الذين يقضون حياتهم متأملين في عزلة باردة في قمة برجهم العاجي، بل كان فيلسوفا يحمل موقفا اجتماعيا عظيما مساندا للسلام العالمي، وقد ظل يدافع عن موقفه هذا ويضحي من أجله طوال حياته.

ISBN 978 - 99906 - 0 - 274 - 6

رقم الإيداع (٢٠٠٩/٠١٩)